Anno uno / Numero secondo / Bologna, dicembre 1977 / Lire 1.500 (***)
Spedizione in abbonamento postale / Gruppo IV

IL CERCHIO DI GESSO

Dal cerchio al centro: gestione operaia della crisi e « modello Germania ». Le lettere Bettazzi-Berlinguer e il Progetto a Medio Termine. Anatomia del Convegno di Settembre. Il gulag e la crisi delle speranze.

Dal centro al cerchio: Was der Proletariat ist? La Tecnica e l'antropologia rivoluzionaria. Rappresentanza-rappresentazione e pratica della poesia. Dopo il femminismo. Organicità, negazione, dissenso. Il dissenso della Biennale. Lettere dall'orizzonte.

Indice

Le fotografie che illustrano questo numero sono di Enrico Scuro.

Redazione: *Roberto Bergamini, Vittorio Boarini, Giulio Forconi, Maurizio Maldini, Paolo Pullega, Gianni Scalia.*

Responsabile: *Carlo Marulli*

Proprietario della testata « Il Cerchio di Gesso »: *Roberto Bergamini.*

Autorizzazione del Tribunale di Bologna n. 4542 *del* 13/4/77.

Redazione e Amministrazione c/o R. Bergamini, via Tibaldi 33, Bologna, telefono (051) 358861 / La periodicità de « Il Cerchio di Gesso » è trimestrale, una copia costa lire millecinquecento, l'abbonamento annuo (quattro numeri) costa lire cinquemila / I versamenti vanno effettuati sul conto corrente postale N. 11176401 *intestato a « Il Cerchio di Gesso », Bologna.*

Tipostampa Bolognese, via Collamarini 5, Bologna.

De te fabula narratur

Federico Stame

L'atteggiamento col quale il Partito Comunista, a Bologna, ha seguito l'inchiesta sui fatti di marzo ha subito una rilevante mutazione; in un primo tempo — sulla base della accettazione della teoria del complotto e della cospirazione contro il modello bolognese di democrazia — esso si è tradotto in un aperto appoggio alla repressione, riducendo cioè tutto il fascio delle contraddizioni emerse a una questione di ordine pubblico. Probabilmente il PCI pensava di poter risolvere il conto con le opposizioni, emerse in questi ultimi tempi, con il braccio della giustizia. Questo atteggiamento — di cui le pagine bolognesi dell'Unità sono una testimonianza resa perenne dalla raccolta fattane da Lotta Continua — è stato poi abbandonato essendosi tale tesi dimostrata sempre più insostenibile, per far luogo a una strategia più flessibile e attenta; della quale il comportamento tenuto in occasione del Convegno sulla Repressione di fine settembre è stato un chiaro esempio. Ciò non altera, tuttavia, l'entità della frattura tra il PCI e i movimenti radicali; ha una rilevanza tattica che non sposta i termini della questione e lascia quindi aperta — quanto prima — la divaricazione creatasi tra il partito della classe operaia, nella strategia del compromesso storico, e le tendenze antagonistiche che emergono dalla crisi sociale.

Il PCI, veramente, si è mosso in una prospettiva di « partito di governo »; come chi ci ha governato per trent'anni ha chiesto che fosse « fatta piena luce », delegando allo Stato e ai suoi poteri l'accertamento dei fatti, la regolazione delle sanzioni e del controllo sociale. A chi opponeva che non si doveva delegare allo Stato di classe la gestione della contraddizione politica ha risposto che si trattava di uno Stato sorto dalla Resistenza al quale le lotte e la presenza, nelle istituzioni, dei lavoratori, avevano apportato modificazioni qualitative che ne avevano corretto, sostanzialmente, le modalità di funzionamento. A più di sette mesi dall'11 marzo, sulla base dellerisultanze delle inchieste giudiziarie e della dinamica politica imposta dalla situazione, le cose si sono chiarite. È apparso, in primo luogo, che il giudizio politico dato sul movimento era radicalmente errato, poiché questo non era confinabile in un angolo del sistema politico, né classificabile con le categorie della esclusione; decine di migliaia di giovani convenuti a Bologna per il convegno si riproponevano — e ripropongono tuttora — il problema dello sbocco a un movimento che nasce e si manifesta come sintomo di una crisi sociale e di una frattura tra le modalità di questa crisi e il sistema politico, erano però anche la reale dimostrazione che l'operazione demonologica tentata dal PCI in primavera non aveva funzionato e che occorreva mettere mano — nei limiti, ancora una volta, della linea generale — a strumenti più accorti di interpretazione e di gestione.

I sette mesi trascorsi sono stati sufficienti a mostrare come funziona lo Stato cui il PCI intende affidare la gestione del conflitto sociale. L'uccisore di Francesco Lorusso — così riconosciuto dalla magistratura con una decisione che mette in discussione le stesse garanzie del processo, anche per Tramontani — è in libertà, ritenuto non perseguibile perché fece uso legittimo delle armi; i giovani incarcerati sono ancora in attesa della chiusura dell'istruttoria, tanto veloce a chiudersi invece per il carabiniere. Certo oggi possiamo dire con maggiore sicurezza che il nodo stava nel tipo di risposta da dare ai fatti dell'11-12 marzo; quando il PCI rispose con la mobilitazione dei partiti dell'arco costituzionale — la DC compresa e quindi legittimata quale garante contro la strategia della tensione — mentre i giovani stavano in via Rizzoli — « seduti sì ma contro la DC ».

Non è nostra intenzione esaminare diffusamente il significato e le implicazioni che stanno a monte delle inchieste giudiziarie seguite ai fatti di Bologna; altri lo fanno su questo numero. È interessante invece tentare un collegamento alle dinamiche politiche, alle tendenze che emergono a livello più generale.

La Legge Reale, ancora una volta, in questa vicenda, ha mostrato la sua reale natura di supporto coerente ad un processo di restaurazione autoritaria. Lo avevano capito tutti meno, a quanto sembra, i partiti della sinistra storica che o la votarono o ne facilitarono l'approvazione affermando esplicitamente che essa non era lesiva delle libertà del cittadino. A oltre tre anni dalla sua approvazione essa ha dimostrato la sua inutilità come strumento di prevenzione, ed anche di repressione, della criminalità e della violenza, la sua efficacia invece come strumento di canalizzazione autoritaria dei fenomeni di conflitto sociale; essa ha indotto fenomeni di violenza, moltiplicato il numero dei morti, ha tolto sostanziali prerogative dello Stato di diritto consentendo alle forze di polizia di fare un uso più facile delle armi e creando giurisdizioni speciali che di fatto esentano le forze di pubblica sicurezza dall'osservanza di quei principi cui è tenuto ogni altro cittadino. La Legge Reale è il presupposto di un progresso di « germanizzazione », anche in Italia.

Come e perché, dopo un decennio di sostanziale espansione del regime delle libertà in Italia — avvenuto incontestabilmente sotto il centro-sinistra, anche se non per suo merito — attraverso il processo di revisione operato dalla Corte Costituzionale ma anche per altre vie, si sia aperto ora un processo inverso di ricomposizione autoritaria della società è fenomeno da esaminare attentamente; certo non è colpa delle Brigate Rosse. Le cause sono molteplici e — secondo noi — non vale ricercarne le premesse nei fenomeni di violenza, del terrorismo, che sono sempre il prodotto di una carenza di legittimazione del sistema politico, anche se poi reagiscono a loro volta sul sistema ac-

centuandone la delegittimazione. Ma una ipotesi pare la più valida: che questo processo tragga le sue origini più profonde da una crisi della società attuale rispetto alla quale il sistema reagisce operando — attraverso una iniezione di autorità — la fornitura di un nuovo coefficiente di consenso. La tendenza è, in Italia, verso la formazione di meccanismi politico-costituzionali che circoscrivano la dinamicità dei conflitti, riducendo all'arco costituzionale le sfere di azione tollerate nella lotta politica; il tentativo — omogeneo a quanto avviene in Germania, seppure con ben diversa intensità — di modificare il quadro della *legalità* operando una riduzione del suo spettro alla *Costituzione materiale,* intesa come sistema di valori codificato dalle forze politiche dominanti. Solo in questo modo si spiega l'insistenza con la quale tutte le forze politiche, PCI compreso, pongono come pregiudiziale la condanna della violenza (atto politico che nessun effetto può produrre sulla sua entità, né serve a comprenderne le radici e le cause). Il procedimento è sempre il solito: dapprima si chiede la condanna della violenza, poi delle opinioni non ideologicamente contrarie alla violenza, infine si identifica la violenza con la non accettazione dei valori e delle procedure nei quali si identifica il processo democratico.

Poiché le discussioni e le polemiche di questi ultimi mesi non hanno condotto a una riduzione dei margini di dissenso col PCI, conviene tentare di riportarlo ai suoi termini essenziali. Da parte comunista si è definita la nostra posizione ai processi di involuzione autoritaria presenti nel paese e la nostra difesa del quadro delle garanzie politiche conquistate negli ultimi anni come un revival di stampo liberale, neo-garantista, una sorta di rimpianto per un quadro istituzionale irrimediabilmente compromesso, le cui contraddizioni possono essere superate — secondo il PCI con l'ingresso delle masse dentro lo Stato. L'intensità e la immediatezza di tale assunto varia all'interno dello stesso PCI e testimonia perciò che le contraddizioni della fase attuale non risparmiano neppure il partito. Essa è tuttora riassumibile in una unica posizione: comunque si giudichi il rapporto attualmente esistente tra crisi politica e sistema delle libertà e dell'autonomia, solo traducendo questo rapporto in un nuovo tipo di *volontà di potere* la crisi stessa può essere risolta. *Il governo democratico dell'economia diviene così la gestione operaia della crisi economica e politica.*

Si può dire che anche al fondo della ipotesi strategica del PCI vi è la coscienza della crisi di legittimazione dello Stato; la soluzione che viene proposta non è però nuova. Essa si supera immettendo nello Stato il blocco sociale che prima ne era escluso, la classe operaia e i suoi alleati, cioè il partito che storicamente ne ha acquistato la rappresentanza.

Ciò di cui non si tiene conto — da parte comunista — è che le modificazioni strutturali verificatesi nel sistema tardo-capitalista hanno profondamente mutato lo stesso problema della legittimazione. La trasformazione, certamente irreversibile, dei sistemi politici in società di massa non può essere disgiunta, nell'analisi, dalla altrettanto fondamentale constatazione che anche i regimi autoritari hanno avuto, e avranno in futuro, il problema della loro legittimazione mediante una base di massa. La conseguenza è perciò che l'esigenza della legittimazione si pone per qualsiasi sistema politico, anche autoritario; e il dato specifico di questa fase storica è che anche un regime autoritario deve soddisfare due requisiti: *a*) avere una larga base di legittimazione; *b*) l'*autorità*, per essere riconosciuta legittima, deve coniugarsi col *consenso*, essere cioè espressione di una forma non *immediata* di dominio. È per questo motivo che nello Stato tardo-capitalistico la categoria centrale, attorno a cui ruotano anche le tendenze alla modificazione del quadro istituzionale, diventa quella del consenso, che assume e incorpora quella della libertà, definita liquidatoriamente come espressione di una concezione puramente negativa dell'organizzazione politica.

Entro questo quadro teorico di riferimento assume dimensione ben più complessa e problematica il rapporto tra Stato e movimento operaio. Se la crisi di legittimazione dello Stato impone un allargamento della sua base sociale, lo scontro è sul *senso* di questo processo di *rilegittimazione,* in quanto qualsiasi politica di stabilizzazione presuppone il rapporto tra Stato e rappresentanza del movimento operaio. Nessuna fase politica che si qualifichi come processo di transizione verso forme più razionali di organizzazione politica può quindi definirsi per la sola particolarità di fare partecipe di questo processo il partito della classe operaia, proprio perché anche una involuzione autoritaria può — e deve anzi — basarsi su una qual forma di corresponsabilizzazione della classe operaia attraverso le sue rappresentanze.

Ma al Partito Comunista è interdetta la coscienza di questa sostanziale *ambiguità*, di questo *doppio-carattere* del processo di ingresso delle masse nello Stato perché i dati teorici su cui l'analisi del PCI si fonda non tengono conto delle modificazioni delle funzioni dello Stato conseguenti alla modifica delle basi del conflitto. Il quadro teorico di riferimento sembra essere ancora centrato su una fase ormai tramontata della storia dello Stato, la fase liberale in cui presupposto della effettività e legittimità era invece l'esclusione del movimento operaio dal rapporto di integrazione. La categoria dell'egemonia, che sembra costituire l'unico retroterra teorico comunista, appare arma spuntata di fronte ad una realtà che assorbe la pretesa funzione egemonica della classe operaia in una nuova funzione di accumulazione-legittimazione, dissolvendo le tradizionali stratificazioni di classe.

L'accusa generica e astratta mossa dal PCI di avversare l'ingresso delle masse nello Stato è falsa appunto perché: *a*) le masse — in un certo senso — dentro lo Stato ci sono già da tempo; *b*) il nuovo livello politico del loro « ingresso » non è, di per sé, carattere decisivo del senso di un processo che va invece qualificato in base ad altri requisiti teorico-politici, potendo esso valere anche quale coefficiente di razionalizzazione autoritaria dello Stato. Solo in questo quadro il problema della « germanizzazione » acquista una dimensione concreta. Gli aspetti più evidenti di un processo autoritario che assume oggi il carattere di aperto « superamento » dello Stato di diritto sono solo gli effetti ultimi di una scelta strategica ben più remota. Essa consiste nella accettazione di una concezione dello Stato e del rapporto tra Stato e organizzazione storica di rappresentanza delle masse che dalla Germania, ma non solo da essa, si propone come modello di restituzione

alla dinamica capitalistica della sua efficacia. A nulla vale l'autocompiacimento che profondamente diversi sono il livello della coazione e della legalità; né serve ridurre la sostanza del problema a un diverso grado di tradizione storica, di elaborazione ideologica, di compattezza organizzativa.

« ... Ciò che evoca oggi (contrariamente a qualunque altro momento della nostra storia di questi ultimi 30 anni) le immagini sinistre della Germania Federale e dell'America maccartista è sopratutto, più che gli arretramenti a livello istituzionale, l'unificazione dell'intero quadro politico e il suo irrigidimento intorno al progetto di difesa dello Stato e delle istituzioni. Assistiamo in questi mesi a un'operazione assai pericolosa, che ricorre in tutti i regimi politicamente unanimistici e privi di rilevante opposizione. Per un verso le forze politiche vengono perdendo le loro connotazioni di classe e si vengono omogeneizzando sulla base del comune riconoscimento di un interesse generale e interclassista, che ha sede nello Stato; per un altro verso, e reciprocamente, questo Stato e queste istituzioni, in quanto toccate dal consenso della stragrande maggioranza del popolo espresso da tutti i partiti dell'« arco costituzionale », perdono a loro volta ogni connotazione storica e di classe e improvvisamente divengono, senza che al loro interno sia stata operata alcuna rottura o trasformazione, Stato e istituzioni « democratiche », luogo di promozione e di garanzia di un riscoperto interesse generale. Il tradizionale legame ideologico tra masse e partiti si tramuta, in tal modo, per la nuova solidarietà instauratasi tra tutti i partiti dell'« arco costituzionale » e lo Stato, in cemento ideologico diretto tra masse e Stato... Insomma da un lato lo Stato è democratico in quanto è sorretto dal consenso di quasi tutti i partiti, dall'altro i partiti, e più in generale i gruppi politici, gli agenti sociali, gli stessi cittadini, sono a loro volta « democratici » in quanto (e solo in quanto) sorreggono e difendono la democrazia, ovvero quel nuovo bene comune rappresentato dallo Stato. ...Si manifesta così una pericolosa tentazione totalitaria: la difesa di questa democrazia e di questa legalità, eticamente accreditata e reclamata dal consenso di massa ad esse tributato, può essere assunta a giustificazione, in nome di una sorta di garanzia super-costituzionale di sicurezza (lo « Stato democratico deve difendersi ») di ogni possibile lesione della legalità costituzionale, sia a livello legislativo che a livello giudiziario e amministrativo. I due momenti — difesa autoritaria dello « Stato democratico » e intolleranza politica — sono tra loro connessi; e corrispondono specularmente, come l'altra faccia della nuova democrazia consensuale e autoritaria, all'avvenuta sacralizzazione dello Stato e alla rigidità e alla compattezza ideologica del quadrato politico che lo sorregge » (L. FERRAIOLI, *Intervento al dibattito su Ordine pubblico e crisi politico-economia*, 3 giugno 1977 in *La Questione Criminale*, Il Mulino, Bologna, n. 2, 1977, pp. 218-220).

Ricordiamo Marx: « Fino a questo momento loro sede classica è l'Inghilterra... Ma nel caso che il lettore tedesco si stringesse farisaicamente nelle spalle a proposito delle condizioni degli operai inglesi dell'industria e dell'agricoltura o si acquietasse ottimisticamente al pensiero che in Germania ci manca ancor molto che le cose vadano così male, gli debbo gridare: De te fabula narratur! » (*Il Capitale*, Prefazione alla prima edizione).

A proposito di germanizzazione e lotta armata

Ekkeart Krippendorff

Nonostante l'etichetta « Baader-Meinhof » sia diventata ormai sinonimo di tutta la sinistra militante nella RFT, mi sembra importante ridimensionare il fenomeno del « terrorismo », cioè della Frazione Esercito Rosso (RAF), all'interno di questa sinistra. Si tratta di un discorso analitico che concerne, ovviamente, non solo, e neanche in primo luogo, la Germania Occidentale: è un discorso da fare anche per l'Italia, per la Francia, per l'Inghilterra (Irlanda del Nord) e così via, perché in ognuno di questi casi si assiste al tentativo di identificare tutta la sinistra che milita fuori dalle organizzazioni tradizionali con coloro che proclamano la lotta (o la resistenza) armata come unica strada rivoluzionaria per il socialismo. Il problema ha raggiunto ormai dimensioni così vaste che non è più sufficiente schierarsi con affermazioni moralistiche in un modo o nell'altro. Piaccia o no, bisogna ammettere con la massima onestà che i P-38isti sono cresciuti, sia pure come minoranza, all'interno della sinistra militante, fanno parte della sua esperienza storica e la coinvolgono nella sua interezza. Questo coinvolgimento vivono ora i compagni tedeschi, tutti quanti sospettati di « simpatia » oppure, almeno, di una corresponsabilità intellettuale ed ideologica, cui non sembrano in grado di sottrarsi di fronte agli attacchi del sistema politico nel suo complesso.

Per quanto riguarda la sinistra nella RFT, i rapporti fra l'ala dell'azione

armata e la stragrande maggioranza « non-revisionista » sono complicati e non facili da decifrare; sarebbero da ricercare — se si vuole andare fino in fondo — anche nelle biografie individuali e sociali degli stessi protagonisti. Questo, però, è un discorso che riguarda i compagni tedeschi ed ha scarso interesse in Italia. Perciò, riguardo al cosiddetto terrorismo *, vorrei piuttosto sottolineare questioni di rilievo generale, indicare cioè esperienze politiche che possono essere significative anche fuori dei confini della Germania.

In Italia si punta — non soltanto da parte del PCI ma anche da parte dei gruppi della sinistra militante — all'isolamento delle « frange » armate, dei P-38isti, insomma.

La violenza è sempre più qualificata come « discriminante »: con i propagandisti della lotta armata non si discute. Questo, secondo me — oppure, secondo le esperienze tedesche — è uno sbaglio grave. Perché proprio questo è successo negli ultimi anni nella RFT: i cosiddetti estremisti sono stati — o rimasti — isolati nell'interno della sinistra con un risultato politicamente disastroso. Risultato di tale isolamento non fu la fine del terrorismo armato ma il suo inasprimento: azioni sempre più disperate, sempre più clandestine e, quindi, sempre meno collocabili all'interno di una strategia politica, fino al punto (oggi) in cui i militanti armati, costretti a lottare quasi esclusivamente per la propria sopravvivenza, e a consumare in questa lotta ogni loro energia, sono espulsi da qualsiasi rapporto politico dialettico con il movimento. Non voglio sottovalutare il fatto che a sottrarsi al dialogo con i compagni contrari alla strategia armata sono stati in primo luogo gli stessi militanti della RAF; il che ha la sua importanza per chiunque scriverà, un giorno, la storia di questo periodo critico della sinistra tedesca. Tuttavia la lezione è, secondo me, molto chiara: l'isolamento di chi propone la violenza può, al massimo, ridurre i ranghi e il numero di questi compagni, ma ad un prezzo altissimo e catastrofico: la creazione di nuclei che operano senza riguardo alle conseguenze delle proprie azioni come cani sciolti del terrorismo.

In Italia non esiste — per ragioni specifiche e storiche — la « tabuizzazione » politica della lotta armata; l'esperienza della resistenza armata contro il fascismo impedisce un atteggiamento di questo genere. Almeno una volta in una esperienza storica vissuta da molti, oggi magari dirigenti politici della sinistra, fu legittimo l'uso delle armi in un conflitto sociale, cioè in una guerra civile vera e propria. La Germania non ha fatto una esperienza simile e quindi non c'è da stupirsi se questa dimensione della conflittualità sociale non trova spazio né nell'opinione pubblica, né nella coscienza storica e quindi neanche nell'argomentazione politica. Non vorrei soffermarmi su questa specificità tedesca, ma desidero sottolineare il grande pericolo che può nascere dal tentativo, oggi evidente in Italia, di negare anche qui alla violenza, al conflitto violento, una sua legittimità storico-politica.

Ciò ha contribuito nella RFT in modo decisivo alla disciplinizzazione politica degli intellettuali e alla repressione dello spirito critico. Il ministro della cultura della Bassa Sassonia ha costretto una dozzina di professori a sottoscrivere una dichiarazione nella quale essi (per salvare i loro posti di lavoro come dipendenti pubblici) dovevano negare qualsiasi « giustificazione » dell'uso della violenza in qualsiasi circostanza « nel nostro libero stato di diritto ». La nuova legge contro la propagazione della violenza permette, in linea di massima, l'incriminazione di discorsi pubblici o scritti che possano essere interpretati come incitamento della violenza; e la legge proposta ora dalla CDU è diretta a proibire anche la cronaca di atti di violenza in qualsiasi paese se non viene contestualmente accompagnata da una condanna chiara ed inequivoca. Quasi tutta la letteratura critica sulla guerriglia nell'America Latina o nel Vietnam sarebbe, in questo caso non tanto ipotetico, fuori legge; già l'anno scorso una casa editrice di prima grandezza (Luchterhand) aveva discretamente censurato un passaggio in un libro di Regis Debray per evitare una possibile azione giudiziaria.

Il punto, ripeto, è questo: il problema della violenza è troppo delicato ed importante per essere risolto a livello morale, cioè con atti di dissociazione, giudizi complessivi di condanna e richieste di dichiarazioni reprobatorie. Al contrario, data proprio questa esperienza storica e viva della lotta armata in Italia, esiste non soltanto l'opportunità ma anzi il dovere di discutere il problema senza pregiudizi. Se, invece, la sinistra (o le sinistre) si ritraggono di fronte a questo compito pensando che l'abiura della violenza possa quietare i sospetti sempre svegli della borghesia, si sbaglia gravemente. Ciò potrà essere l'inizio di un processo simile al « caso tedesco », l'inizio della germanizzazione.

Il fatto che la frangia dei P-38isti in Italia non operi, nella sua stragrande maggioranza, nella clandestinità costituisce — per quanto può durare — un fatto estremamente positivo in confronto all'esempio tedesco. Positivo nel senso che qui si offre una possibilità di discutere, di ragionare anziché di condannare globalmente. Vi è un punto che può essere comune a tutta la sinistra rivoluzionaria: la violenza, anche armata, non può mai essere esclusa come possibilità nei conflitti di classe. La storia, che non finisce negli anni settanta, offre di ciò prove irrefutabili. Coloro che inneggiano oggi alla violenza levando le mani nel simbolo della P-38 devono rispondere a domande chiare e specifiche, anziché sfogarsi nei deliri di una militanza soggettiva: è concepibile che si vinca con la pistola in mano contro lo stato borghese armato di tutti i mezzi più moderni? Lo stato borghese mostra la propria essenza nella repressione militare, o non è vero piuttosto che la sua specificità consiste nella ferma repressiva del controllo indiretto, ideologico, socio-economico? In realtà la violenza organizzata è la sua versione eccezionale (storicamente fascista), non la sua normalità. Se questo è vero, la lotta politica contro lo stato borghese richiede una strategia

* Accettiamo, in genere, troppo facilmente e senza riflessione il termine « terrorismo » nel significato di una strategia politica che punta sulla paura, l'intimidazione dell'avversario. In questo senso qualsiasi sfida ad una classe dominante da parte di gruppi o classi subalterne va considerato inizialmente come « terrorismo ». Nella Germania federale già lo sciopero politico è giudicato come violenza e quindi illecito proprio perché fa paura, « terrorizza » la classe dominante.

ben diversa da quella di un confronto militare. Inoltre, se coloro che alzano la mano nel segno della P-38 fossero davvero armati con questa « compagna », che cosa farebbero o che cosa si aspetti chi vuole militare per il socialismo come loro ed è pronto a schierarsi con loro? Dov'è il nemico? A chi sparare? A qualsiasi carabiniere? Ogni ucciso sarà subito sostituito da altri due. A un giornalista servo del padrone? Il padrone ha molti altri servi a sua disposizione. Ai dirigenti aziendali, rappresentanti del capitale? Ma sono proprio solo questo: rappresentanti, « maschere » perfettamente sostituibili di una forma sociale che non si colpisce con la pistola. Oppure la P-38 è uno strumento di difesa? Ma contro chi? Il padronato non attacca militarmente, bensì sul piano economico, salariale, dell'occupazione, ed anche sul piano ideologico — in ogni caso in campi dove non ci si può battere con l'arma in pugno. Sembrano, queste, domande banali e rozze. Ma chi scrive non ha sentito neanche un accenno ad una risposta. Si fanno discorsi astratti e astorici di tipo morale, pro o contro la « lotta armata ». I sostenitori di essa impongono il proprio atteggiamento come discriminante, come prova della militanza rivoluzionaria. Si precisa così un aspetto importante della « germanizzazione » all'interno della stessa sinistra: a parte lo sdegno profondo per il trattamento dei prigionieri politici (tortura d'isolamento) e oggi per i « suicidi » di Stammheim, da almeno un anno era nato nella sinistra tedesca un atteggiamento di rifiuto di fronte alle azioni irresponsabili e antisolidaristiche della RAF. I militanti armati svanivano nell'illegalità, gli altri ne pagavano le spese politiche; i primi compivano azioni clamorose e spettacolari, gli altri, senza essere stati consultati, venivano richiesti *post festum* di assumere atteggiamenti di cieca solidarietà.

Proprio all'incrocio fra il movimento studentesco e le sommosse sessantottesche da un lato le azioni della RAF negli anni settanta si colloca un personaggio chiave, oggi, se non proprio dimenticato, certo escluso dalla lotta politica perché in carcere dal 1970 e quindi non più sotto i riflettori della pubblicità: Horst Mahler. È da ricordare che, prima che divenisse famoso il nome di Baader, la RAF era identificata dalla stampa come « banda Mahler-Meinhof ». Horst Mahler, prima di buttarsi nella lotta clandestina contro l'imperialismo, fu, negli anni sessanta, l'avvocato più noto ed anche più brillante della sinistra tedesca. Fu lui a scoprire il retroscena dell'assassinio di Benno Ohnesorg da parte di un poliziotto in borghese in occasione del contrattacco preordinato dalla polizia durante le manifestazioni di protesta contro lo Scià di Persia a Berlino Ovest; fu lui a difendere fra gli altri, Rudi Dutschke ed Andreas Baader in vari processi negli anni 1967-69; fu lui a esporsi in prima fila nella campagna contro l'impero di Springer ecc. Sospettato di concorso nella liberazione dello stesso Baader nel maggio 1970, scomparve in Medio Oriente, tornò clandestinamente a Berlino, dove fu arrestato nell'autunno di quell'anno. Condannato a 14 anni di carcere, ha iniziato una fase di riflessione e di autocritica riguardo ai principi e alle prospettive della guerriglia urbana come strategia rivoluzionaria nei paesi metropolitani. Questa fase è sfociata nell'abiura della lotta armata, abiura da lui stesso resa pubblica in un drammatico appello televisivo nel marzo 1975, quando si rifiutò allo scambio richiesto per la liberazione del presidente della DC di Berlino ovest, Lorenz, sequestrato da un commando « 2 Giugno ». Mahler ha recentemente pubblicato un saggio teorico-politico nel quale tenta un bilancio degli errori storici e teorici della sinistra militante non soltanto tedesca. È interessante cogliere, sia pure in sintesi, il significato di questo saggio. Già Marx ha sottovalutato la capacità del sistema capitalistico di sviluppare le forze produttive al di là del livello raggiunto al suo tempo; abbiamo, invece, assistito negli ultimi cent'anni a un ulteriore sviluppo delle forze produttive e della dinamica capitalistica; se esatta è stata l'analisi di Lenin circa la possibilità di conquista del potere per via rivoluzionaria in Russia, erronea è stata la sua analisi della natura reale di questa rivoluzione alla cui base non vi era un regime di capitalismo sviluppato; e grave è stato da parte del movimento operaio e dei partiti comunisti l'errore di sviluppare una teoria rivoluzionaria a partire dalla presunta validità universale dell'esperienza leninista. Come risultato di questi errori storici, due tendenze del movimento socialista hanno contribuito alla stabilizzazione del capitalismo: da una parte il rivoluzionarismo astratto che interpreta l'assenza di rivoluzione nei paesi metropolitani come effetto del tradimento dei revisionisti, i quali avrebbero inquinato il vero marxismo ed ingannato la classe operaia, dal momento che il capitalismo era già storicamente morto nel 1917 quando Lenin scriveva il suo saggio sull'imperialismo; dall'altra parte il riformismo (socialdemocratico), rafforzato ideologicamente e politicamente nella classe operaia attraverso l'esempio negativo del cosiddetto « socialismo reale », cioè del socialismo sovietico, forma rovesciata del leninismo come modello astratto. Entrambe le tendenze rafforzano la stabilità del capitalismo: infatti quest'ultimo ha bisogno di riprodurre ideologicamente nelle teste dei produttori il contrasto paralizzante fra riformismo e rivoluzionarismo.

Un altro nodo che Horst Mahler intende tagliare è il mito della classe operaia, cioè la concezione dell'operaio industriale e del lavoro manuale come soggetto rivoluzionario. La storia del rapporto fra la sinistra militante e la classe operaia tradizionale è una storia piena di malintesi e contrapposizioni anziché di cooperazione. Per la sinistra militante questa storia si risolve in un complesso di colpa sociale, di cattiva coscienza, in un rapporto d'amore rifiutato. « Quando negli anni sessanta, malgrado le sommosse generali gli operai industriali non si muovevano — o quasi — molti di noi andavano alla ricerca di un *nuovo* soggetto rivoluzionario; e non solo quando — a volte — fummo anche picchiati dagli operai. Questa ricerca fu il risultato di una disperazione largamente sentita nella seconda metà degli anni sessanta. Riconoscere, *ed anche sentire*, sempre più chiaramente la necessità della rivoluzione e, allo stesso tempo, non vedere e non sapere quale e dov'è la classe rivoluzionaria, il *soggetto* di questa trasformazione radicale, questo è grave. Com'è facile che da ciò scaturisca la disperazione! Da qui la strada che porta, attraverso una identificazione assolutamente astratta con i movimenti di liberazione nel terzo mondo, a

principî avventuristici, quali la *guerriglia urbana*, elaborati dalla RAF ». Per uscire da questo vicolo cieco — senza suggerire grandi schemi strategici — Mahler propone una rivalutazione ed una re-interpretazione delle tendenze del capitalismo moderno, il quale supera, tendenzialmente, la classe operaia industriale *classica* e la sostituisce con la figura dell'*operaio complessivo*, cioè con una classe sociale in cui la differenza fra lavoro manuale e lavoro intellettuale svanisce. Come la produzione materiale diviene un problema del lavoro intellettuale (di pianificazione, di ingegneria, di automazione e così via), così il lavoratore intellettuale stesso prende coscienza non tanto di essere sfruttato ma di partecipare ad un processo di sfruttamento nell'interesse di altri e contribuisce, quindi, all'emergere di una coscienza di classe, una coscienza proletaria che non guarda più con falsa nostalgia all'operaio manual-industriale come l'unica speranza rivoluzionaria. Questo non significa dare come scontata l'integrazione della classe operaia nella sua forma di coscienza attuale, ma significa semplicemente ridimensionarla nel quadro della strategia rivoluzionaria. La strategia della lotta armata, della querriglia urbana, aveva come presupposto la potenziale energia rivoluzionaria dell'operaio industriale che soltanto temporaneamente era ingannato dal revisionismo ed aveva, quindi, solo bisogno di essere risvegliato con l'esplosione di una serie di conflitti vittoriosi, provocati da piccoli nuclei armati d'avanguardia.

Così Horst Mahler, oggi, a dieci anni dalla formazione di una sinistra militante, un fatto, questo, senza dubbio nuovo nella storia tedesca del dopoguerra. Nella persona di Horst Mahler, che ha ancora diritto ad un giudizio d'appello e che dovrebbe essere scarcerato nel '79 sulla base d'un comportamento estremamente corretto — se lo stato di diritto non subisce ulteriori ferite —, si cristallizza una parte centrale dell'esperienza della sinistra tedesca. Per questo mi sembra giusto ricordare qui ed oggi il suo caso e la sua posizione attuale, senza entrare nel complesso delle argomentazioni da lui sviluppate (il saggio si trova nella rivista « Kursbuch », 48, giugno 1977). Per concludere e riprendendo il discorso iniziale sulla lotta armata e la germanizzazione, vorrei aggiungere un'altra osservazione: malgrado la necessità urgentissima di entrare in un dialogo serio e spregiudicato con i P-38isti, un dialogo che *non* ponga come condizione pregiudiziale la sconfessione della violenza (come vuole il PCI precludendo così un confronto critico e radicale), mi pare che siamo ancora ben lontani da un'analisi di fondo del fenomeno. Da dove viene? Che cosa intende? Chi sono i protagonisti e quali le loro motivazioni? In Germania nessuno è in grado di dare una spiegazione convincente, nessuno capisce come ragazzi e ragazze apparentemente ben integrati e socialmente privilegiati, possano giungere al terrorismo, sacrificandosi coscientemente e dimostrando, anche dopo la cattura, durante i processi ed in carcere, una forza di resistenza morale ed intellettuale senz'altro impressionante. È superficiale e troppo facile classificarli semplicemente come criminali. Non tocca le radici del fenomeno l'analisi politica che insiste (giustamente) sul rapporto fra delusione per il riformismo socialdemocratico (ora repressivo) e l'impazienza rivoluzionaria. Horst Mahler è forse in grado di chiarire questo problema, superando le spiegazioni strettamente politiche. Non servono le ipotesi secondo cui i terroristi sarebbero pedine di una congiura internazionale di estrema destra (anche se è vero che le loro azioni aprono pericolosamente spazi politici ed ideologici per tali manovre). Il discorso è tutto da fare anche in Italia — un discorso che non può prescindere dalla delusione provada tanti giovani militanti per il fallimento delle speranze riposte nel PCI e nelle organizzazioni della nuova sinistra, ma che non può rimanere in questi limiti politici. Rilevata dunque la nostra ignoranza sulle origini della violenza al di là delle spiegazioni puramente politiche, magari anche corrette ma limitate, si deve concludere che dobbiamo — purtroppo — vivere con questo fenomeno per un futuro non determinato. « Vivere con » non vuol dire tollerarlo politicamente o dichiararlo non perseguibile penalmente. Ma è certo che qualsiasi tentativo di sradicare la violenza politica con i mezzi della repressione statale e poliziesca è controproducente: distrugge, nel lungo termine, lo stesso sistema di diritti civili e riproduce il terrorismo su una scala sempre più larga. La Germania può servire come « modello » di questa sindrome. I membri del gruppo Mahler-Meinhof (poi Baader-Meinhof) essendo stati definiti pregiudizialmente criminali comuni, la conseguenza fu il rafforzamento della polizia e dell'apparato di sorveglianza preventiva — con il risultato che oggi il « Comando Siegfried Hausner » è due volte più esteso della « banda Baader-Ensslin »; anzi più efficace e più spietato. Se, in altre parole, si dà una risposta violenta a un fenomeno malcompreso, per cui si deve logicamente sospettare ogni cittadino come terrorista potenziale, il risultato non può essere che catastrofico per tutti — e « tutti » include, in questo caso, anche la stessa destra, che sfrutta la situazione per rafforzare le sue posizioni contro le forze democratiche e contro tutta la sinistra, ma che vede nello stesso tempo i suoi rappresentanti o ammazzati o costretti a nascondersi nelle loro case trasformate in bunker e nelle loro automobili trasformate in carri armati.

Requiem per la Germania, requiem per l'Europa

Giuseppe Caputo

Cala drammaticamente la tela sulle ultime sentinelle del dissenso tedesco. La vicenda iniziata nella « Libera Università » di Berlino nella primavera del '68, fra un fiorire di entusiasmi e di ingenue speranze, si conclude nell'autunno del '77 con un colpo alla nuca che lacera il silenzio d'una cella del carcere modello di Stammheim. In una notte d'orrore si è materializzato uno dei sogni più foschi sognati dall'anima tedesca: in un nuovo e desolato crepuscolo degli dèi.

Il sonno della ragione genera mostri: ma li genera anche l'eccesso della ragione e la mistica dell'efficienza neocapitalistica. Si è materializzato, quel sogno, per la Germania: ma, insieme, si è materializzato per l'Europa, che conosce ormai — se non interverrà un mutamento di rotta — un possibile scenario del suo storico destino. Ulrike Meinhof, Andreas Baader, Gudrun Ensslin, Jan Carl Raspe, Holger Meins assurgono — anche per chi non ne condivida le posizioni politiche e ne disapprovi la scelta, disperata e suicida, del metodo della violenza — a simbolo tragico di ciò che potrà essere l'Europa di domani.

Altri dirà delle condizioni strutturali di una società industrialmente avanzata come quella tedesca e del nesso che lega la scelta (obbligata?) della violenza a quelle condizioni come anche l'innesco della repressione statuale a quella scelta.

Qui interessa capire perché, a livello sovrastrutturale, tutto ciò si sia prodotto ed a quale disegno politico — interno ed internazionale — corrisponda.

Ci sono ore e momenti della storia in cui le semplici spiegazioni « strutturali » (come quelle che troppo spesso fanno proprie gli stessi rappresentanti della « Rote Armee Fraction ») non possono appagare: e che l'eccidio di Stammheim sia uno di questi momenti lo dimostra con tutta evidenza la passione, anche se negativa e polemica, che esso ha suscitato in Germania.

Coinvolta, qui, è la stessa società civile tedesca, che mostra di voler andare, nelle sue reazioni istericamente esorcistiche, persino al di là delle posizioni repressive delle autorità politiche. Non è un caso se a Stoccarda gruppi di cittadini abbiano protestato contro l'intenzione del pastore Ensslin di seppellire la figlia ed i suoi compagni definendola una « profanazione » ed una « provocazione »: dimostrando un odio per gli stessi cadaveri che ha un precedene solo nei riti più foschi dell'Inquisizione medioevale, che era solita, appunto, infierire sui cadaveri degli eretici, ordinando che fossero disseppelliti e cremati.

E neppure è un caso se, invece, al nazista Kappler siano state tributate, dopo il ritorno in Germania, larghe manifestazioni di simpatia: sicché nelle vetrine di Monaco poteva accadere di trovarne esposta la foto ornata di grandi fasci di rose, come se fosse un eroe tornato nella sua terra dopo un ingiusto esilio.

Evidentemente, allora, il terrorismo non fa orrore per la violenza che esso esercita (violenza, e quale violenza, era infatti anche quella che Kappler esercitava nei confronti degli ebrei del ghetto): ma per i valori ricevuti che esso rimette o rischia di rimettere in discussione. Società civile e società politica reagiscono all'unisono: con un eccesso di zelo, semmai, da parte della società civile, che fa apparire un paladino della tolleranza persino il sindaco democristiano di Stoccarda, Rommel.

È lecito sospettare, allora, che dietro tutta questa storia vi sia qualcosa di più che non la situazione « strutturale » di una società industrialmente avanzata: che ci sia una ferita, una lacerazione, un trauma su cui riescono ad innestarsi i peggiori disegni della provocazione e della repressione. Questa ferita, questa lacerazione, questo trauma ha un nome: si chiama il comunismo, la paura del comunismo. Il comunismo è l'attentato, ultimo e definitivo, all'ordine istituito: è l'eversione delle tavole di valori su cui si fonda la società occidentale in genere e tedesca in particolare; che non può e non deve essere tollerata.

Per esorcizzare il comunismo il Potere neocapitalistico ha bisogno di raccontare alle masse una sorta di parabola; la parabola del terrorismo comunista.

Il canovaccio di questa parabola da proporre alla meditazione e all'attenzione della coscienza popolare è semplice: i comunisti non possono essere che terroristi e violenti, ma la società sana deve reagire alla loro violenza punendoli prima con l'isolamento carcerario, con la distruzione della personalità, se occorre con la lobotomia, poi con l'annientamento fisico.

Definiti i termini della parabola il Potere deve organizzare la sua rappresentazione scenica: scegliere un gruppo di comunisti, spingerlo alla disperazione e alla violenza, caricarlo di tutte le possibili colpe reali o immaginarie e poi procedere alla sua liquidazione.

È la tecnica medioevale ed inquisitoriale dell'auto da fè, con cui una società in crisi recupera la propria cattiva coscienza.

E così Ulrike Meinhof, sotto l'emozione dei colpi di rivoltella esplosi nel maggio del '68 contro Rudi Dutschke, comincia a teorizzare la legittimità dell'uso della violenza come metodo di risposta alla repressione.

Le leggi eccezionali, l'emarginazione dei giovani socialisti rivoluzionari sembrano fatte apposta per spingere i gruppi più inquieti sulle posizioni estremistiche.

Ma il Potere non si limita a questo, interviene attivamente: i comunisti tedeschi hanno da sempre denunciato l'azione dei pubblici poteri e della stampa tendente ad attribuire alla RAF tutti i delitti che si commettono in Germania: non c'è rapina a mano armata, non c'è sequestro di persona di cui restino ignoti gli autori che non vengano immediatamente attribuiti alla RAF.

Non solo: ma i comunisti tedeschi hanno da sempre denunciato la presenza, nella RAF, di infiltrati che hanno fatto di tutto per rendere irreversibile lo scontro coi pubblici poteri e per far scattare la repressione. Sarà vero? Non sarà vero? Gli appartenenti alla RAF lo negano, ma c'è almeno un caso nel quale un'azione di questo tipo sembra essersi verificata.

Il disegno — disegno internazionale prima che interno — è quello di criminalizzare un gruppo di anarchici e di comunisti per riuscire a criminalizzare un gruppo di anarchici e di comunisti per riuscire a criminalizzare, per riflesso, tutti i comunisti, tutti i socialisti, tutti gli anarchici.

Rappresentato il primo atto della parabola (« i comunisti sono terroristi ») bisogna passare a rappresentare il secondo atto (« la società buona deve distruggere i terroristi cattivi »): dopo il delitto, il castigo, dopo la colpa l'espiazione.

La scena diviene allora il carcere di Stammheim: un carcere dove non si può che morire.

Di tutte le morti di Stammheim si può discutere, ma di una no: quella di Holger Meins. Holger Meins è morto per un collasso durante uno sciopero della fame: ma chi fa lo sciopero della fame può e deve essere alimentato dalle autorità che lo hanno in custodia con le feboclisi. La morte di Holger Meins è un atto d'accusa per chi non ne ha avuto cura.

Ma al di là delle morti fisiche ci sono le morti spirituali: c'è la proposta infame di praticare la lobotomia ad un'intellettuale quale Ulrike sicuramente è: che suscita lo sdegno di Jean Paul Sartre e di Heinrich Böll.

I cristiani tedeschi quest'estate son giunti a presentare una proposta di legge tendente ad impedire l'alimentazione forzata dei detenuti in sciopero della fame e della sete: « per non creare disgusto nei medici ».

È lecito a questo punto la domanda se non sia necessario, in Germania, far nascere, come ai tempi del nazismo, una nuova Chiesa « confessante », come fu quella di Barth e di Niemoller.

Così la rappresentazione della parabola del Potere sul comunismo è compiuta.

Ora il cittadino medio, il buon tedesco, sa che il comunismo è il terrore, ma che lo Stato « democratico » è più forte del terrore, è in grado di vincerlo e di assicurare la pace sociale.

Per questo i terroristi si sono « suicidati », ponendo fine alla loro « miserabile esistenza ».

Non saranno questi poveri untorelli a spiantare la Germania: che può anche guardare al recupero della sua unità, una volta che ha saputo recuperare il proprio prestigio. C'è, in un'intervista recente del sindaco di Stoccarda Rommel alla « Repubblica », una considerazione in fondo in fondo realistica; in Germania — ha dichiarato Rommel — muoiono ogni anno in incidenti stradali quindicimila persone e nessuno ne parla: perché allora tanto clamore attorno alle vicende della RAF?

Ma Rommel non ha dato — e non poteva dare — al suo interrogativo una risposta, perché avrebbe dovuto uscire dal suo sistema ideologico. Eppure la risposta non può essere che una: il neocapitalismo non può parlare dei suoi morti, dei morti che semina con gli omicidi bianchi e con gli incidenti stradali lo sviluppo industriale: deve parlare dei morti nelle azioni terroristiche — reali od anche immaginarie — che servono a consolidare il suo potere ed a criminalizzare gli avversari.

Ma se è così il rischio reale che si corre è che la tecnica usata oggi in Germania venga usata domani — e su ben più larga scala — anche in Italia: in una progressione geometrica che sia commisurata al rapporto tra la flebile forza dei comunisti in Germania e la grande forza dei comunisti in Italia.

Il Potere neocapitalistico non può rischiare — eurocomunismo o no — che il comunismo si affermi in Italia: vi ostano ragioni strategiche e insieme ragioni economiche. L'Italia deve essere una terra di frontiera, perennemente stremata da lotte intestine, con una guerra civile strisciante ed endemica.

Non ha scritto Carli che l'economia italiana rassomiglia stranamente all'economia brasiliana? Ed allora ad una simile struttura non si avrà prima o poi la tentazione di far corrispondere un'analoga sovrastruttura?

In questo senso — e solo in questo senso — hanno ragione coloro che parlano d'una possibile « germanizzazione » dell'Italia: non perché l'Italia rischi i « paradisi socialdemocratici » di Schmidt, troppo lontani dalle sue possibilità economiche, ma perché le forze internazionali che agiscono sulla Germania agiranno sull'Italia con le stesse tecniche usate in Germania per criminalizzare la sinistra.

Il pericolo che si corre è effettivamente quello di una progressiva criminalizzazione di massa, di una criminalizzazione del movimento che possa creare le condizioni di un'endemica guerra civile.

A Bologna c'è stato un complotto: ma il complotto del Potere, il complotto di chi ha ucciso Francesco Lorusso per arrivare alla criminalizzazione del movimento oggi, di tutta la sinistra domani.

Sono queste le ragioni che spingono chi scrive questa nota ad optare per una pratica rigorosa della non violenza; ma che sostengono anche la volontà di capire il tragico destino di Ulrike e dei suoi compagni: la cui morte, nonostante tutti gli errori, proprio per quegli errori, prefigura la morte dell'Europa.

Quale magistratura democratica

Costantino Cocco

Una testimonianza emblematica delle posizioni di magistratura Democratica nell'Emilia-Romagna è data dal più recente documento dell'esecutivo, il quale, alla vigilia del noto convegno sulla repressione tenutosi a settembre in Bologna, si è pubblicamente dissociato dal convegno respingedone le motivazioni e professandosi con disinvoltura coinvolto nella difesa dell'accordo programmatico dell'attuale coalizione governativa.

Eccone il testo integrale:

« Il Comitato esecutivo di Magistratura Democratica della Emilia-Romagna, in relazione al convegno previsto per il 23-24-25 settembre in Bologna, nel contestare le motivazioni politiche e culturali dell'iniziativa e dissociandosi quindi da esse, auspica tuttavia che la manifestazione si svolga nel più rigoroso rispetto dei diritti dei cittadini tutti e con l'isolamento dei fautori della violenza e della sopraffazione, nei confronti dei quali le forze politiche e sociali della città non possono avere indulgenza.

Rivela altresì che nel paese e nella città è in atto un dibattito sul problema della trasformazione democratica dello Stato ed in particolare dell'amministrazione della giustizia, per la quale urgono profonde riforme e non astratte teorizzazioni estremistiche.

In questa situazione l'esecutivo di Magistratura Democratica convinto che sui temi dell'ordine democratico e della giustizia occorra procedere nell'immediato alla discussione e all'approfondimento vincendo le resistenze di una pluralità di forze che tendono a far arretrare i contenuti dell'accordo programmatico, invita le forze politiche e democratiche, gli operatori del diritto e le organizzazioni dei lavoratori ad una assemblea da convocare nei prossimi giorni presso il Tribunale di Bologna su questi argomenti. Bologna 19 settembre 1977 ».

Tale intervento sorprende (si fa per dire) principalmente perché proviene dal nuovo ed ortodosso direttivo regionale che ha provocato le dimissioni del precedente esecutivo prendendo a pretesto un comunicato di segno contrario emesso a seguito dei fatti bolognesi di marzo senza previa convocazione dell'assemblea. Sembra chiaro che se l'urgenza a seguito dell'uccisione dello studente Lorusso e dei successivi disordini poteva giustificare un'immediata presa di posizione a livello di esecutivo senza attendere l'assemblea, nessuna giustificazione in tale senso trova la presa di posizione anti-convegno dell'attuale direttivo: c'era, infatti, tutto il tempo necessario per la convocazione dell'assemblea essendo stato il convegno indetto da gran tempo e portato a conoscenza anche del cittadino più distratto. Ma l'omissione si spiega con la singolare funzione garantista chel'attuale esecutivo M.D. si è assunta.

L'insolita diffida di M.D. ad un convegno antirepressivo si è inserita ad alimentare allarmisticamente un orchestrato clima di tensione e di assedio che ha pesato in modo lugubre su una città resa chiusa ed ostile, con buona pace delle postume celebrazioni di aperture e di confronti.

Infine, l'intervento dell'esecutivo di M.D. non si può condividere perché l'aver imposto al centro dell'attenzione politica la dialettica della repressione e disoccupazione giovanile da parte del convegno, si è rivelata una valida intuizione come dimostra l'enorme interesse che il convegno bolognese ha destato anche fuori dei confini nazionali.

Ciò perché da qualche tempo ed in concomitanza con l'affermarsi di una prospettata coalizione di potere, si va accentuando nel nostro paese la minaccia di una divaricazione tra la legalità pratica e la legittimità costituzionale.

Si assiste, cioè, al ritorno di una legislazione sostanzialmente eccezionale che si sovrappone morbidamente alla normalità legale con etichette nuove e trasformiste che lasciano immutata l'essenza della vecchia merce.

Gli esempi non mancano:

1. Legge Reale. La capacità restauratrice della normativa contenuta in tale legge e la sua divergenza dalla legittimità costituzionale è resa evidente, tra l'altro, dalla recente decisione della Sezione istruttoria della Corte d'appello di Bologna che ha prosciolto gli autori della uccisione dello studente Lorusso senza la celebrazione di un pubblico processo. Ciò è stato reso possibile dall'art. 29 della legge in parola (L. 22-5-1975, n. 152), il quale contro i provvedimenti d'istruzione formale del Giudice istruttore ha introdotto la possibilità di reclamo alla Sezione istruttoria, cioè la legale possibilità di sottrarre al giudice naturale (giudice istruttore) la istruzione di cause per le quali esso è precostituito.

Ciò malgrado i principi di legittimità professati dalla Repubblica in tema di giudice naturale (art. 25 della Costituzione: « nessuno può essere distolto dal giudice naturale precostituito per legge ») e nonostante la Corte costituzionale già con sentenza 18-3/2-4-1964, n. 32 abbia dichiarato illegittime varie norme (270 II C., 272 II c., 280 III c., 395 I C.P.P.) che consentivano al procuratore generale di rimettere gli atti alla sezione istruttoria invece che al giudice istruttore, proprio sul rilievo che ciò facendo sottrarrebbe l'istruzione della causa al giudice precostituito per legge, cioè, nei giudizi di competenza del tribunale e della corte d'assise, al giudice istruttore.

2. Reintroduzione del fermo di polizia nei confronti di chiunque appaia sospetto di 'atti preparatori' di determinati delitti.

3. Proposta d'interrogatorio dell'arrestato o del fermato daparte della polizia senza l'assistenza del difensore.

4. Proposte di attribuzione al Ministro degli interni della competenza ad autorizzare intercettazioni telefoniche e controlli audiovisivi.

5. Iniziative tendenti ad indebolire il controllo di legittimità costituzionale e tutto il sistema di garanzie contro

gli atti arbitrari dell'autorità (es. proposta di legge costituzionale destinata a bloccare il controllo della Corte dei Conti sugli atti del governo).
6. Iniziative dirette a bloccare il ricorso a referendum popolari.
7. Iniziative dirette a vietare manifestazioni pubbliche nei centri cittadini.
8. Abusato ricorso alla discrezionalità del potere a vari livelli (si pensi alla sospensione delle libertà costituzionali da parte dei Prefetti nello scorso maggio, si pensi all'apparente insignificante episodio di alcuni giovani cui è stato vietato di sedersi sul suolo civico della 'città più libera del mondo' sulla base di un vecchio regolamento di polizia; ai manifesti strappati all'Università perché affissi fuori dai luoghi consentiti a fronte di tanti altri manifesti non strappati benché anch'essi affissi fuori dei luoghi consentiti ecc.).
9. Reviviscenza virulente di fattispecie punitive di pretta impronta autoritaria quali l'associazione sovversiva, la cospirazione politica, la banda armata ecc. di cui in anni non lontani proprio Magistratura Democratica aveva proposto il referendum abrogativo.
10. La frequenza del ricorso a perquisizioni per scopi scopertamente conoscitivi di un dato habitati politico ecc.
In sostanza, il fare politica al di fuori del quadro istituzionale dato dal sistema dei partiti tende a diventare attività illecita (cd. criminalizzazione delle lotte delle avanguardie), anzi attività illecita comune e non politica come si apprezza in talune imputazioni di associazione a delinquere tout court.
Tutto ciò non è casuale se è vero ,com'è vero, che corrisponde al graduale affermarsi nel quadro politico dei compromesso storico. Questo a livello di giudici sarebbe sostanzialmente indifferente se rappresentasse una semplice coalizione governativa. Esso, invece, si pone come definizione di una nuova costituzione materiale, cioè di un nuovo assetto fondamentale dello Stato basato sul recupero del principio autoritario. In tale assetto espressioni di M.D. e della giustizia si sono oggettivamente allineate nei tempi recenti quali zelanti procuratrici dell'autorità del potere giungendo, quelle cd. democratiche, a respingere perfino le motivazioni del convegno sulla repressione che è insensato respingere poiché consistono in problemi vasti e drammatici quali la disoccupazione, l'emarginazione, l'isolamento di grandi masse soprattutto di giovani che hanno pure il diritto di non delegare ad altri la gestione del proprio destino.
Sarà possibile in M.D. e più in generale nell'amministrazione della giustizia stimolare un'inversione di tendenza con il rifiuto del ruolo di gendarmi del regime che vede attualmente coinvolti tanti difensori d'un tempo dei diritti dell'uomo e delle libertà costituzionali?

11 marzo, licenza di uccidere

Alessandro Gamberini

L'11 marzo 1977 il carabiniere Massimo Tramontani ha ucciso Francesco Lorusso: così ha decretato la sezione istruttoria presso la Corte di Appello di Bologna.
Luce è stata fatta.
Chi questa funzione aveva delegato al giudice può ritenersi pago *dell'ingiustizia* che in conseguenza ne è derivata: nessun procedimento penale può farsi contro l'omicida perché questi ha ucciso per il bene dello Stato.
Le Istituzioni della città mentre imponevano il complotto e pretendevano giustizia sommaria per gli istigatori riducevano la morte di Francesco ad una qestione interna alla indipendenza della funzione giurisdizionale. Ed il giudice che ha motivato in modo arrogante l'immunità dell'omicida statuendo la superfluità del processo ha trovato in *questa* scelta una coerente legittimazione della sua decisione.
Luce è stata fatta: ma è una verità prodotta dal potere che pretende di cancellare il potere della verità. Per fare ciò si svincola dalle forme cogenti della democrazia costituzionale: i principi dell'obbligatorietà della azione penale e della presunzione di innocenza che impongono di identificare col *dubbio* l'inizio della legge reale, coerente solo al suo segno liberticida, che crea per la forza armata dello Stato la giurisdizione del pregiudizio.
Questo giudice ha operato il proscioglimento dell'imputato non attraverso il *processo* — ma disponendo che il processo non dovesse essere neppure iniziato: l'omicidio viene *archiviato* senza l'intrusione delle parti, senza una verifica pubblica degli accertamenti, senza che l'uso della violenza di Stato sia sottoposto all'esercizio della critica.
L'immunità è fondata sull'arbitrio di quello stesso potere che l'aveva rivolto contro Francesco (quale distinzione permane fra funzione giurisdizionale e funzione di governo, fra attività di polizia e attività di giudizio se quest'ultima diviene espressione di un apprezzamento insindacabile e segreto?) La rivendicazione del monopolio della forza da parte dello Stato, che nelle ultime leggi ha assunto caratteri sempre più rigidi con l'ingigantirsi delle previsioni sanzionatorie per chi non vi si adegua, si accompagna allora, ed in ciò si esprime il modello autoritario nel quale il suo esercizio diviene terroristico, al formarsi di *garanzie* giuridiche per svincolarlo dalle forme della democrazia.

Abbiamo ben presente l'immagine della morte di Francesco così come ci è stata descritta da tanta gente presente sul luogo dell'omicidio: il militare che si stacca dall'automezzo contro il quale era stata lanciata una bottiglia incendiaria, si porta prima al centro della strada impugnando la pistola, si dirige verso il portico in cui si trovava la sua vittima sparando col braccio teso avanti a sé in modo determinato a colpire. In questa agghiacciante sequenza sta anche il segno dei fatti di marzo: nel premeditato livello di violenza con il quale fu deciso l'intervento delle forze dell'ordine al mattino dell'11 marzo contro poche decine di studenti che protestavano per le intolleranze verificatesi durante un'assemblea di C.L., nella sua esecuzione omicida, nella reazione violenta e rabbiosa che ne seguì.
Abbiamo presente allo stesso modo le sofferenze, cui sono stati e sono costretti i compagni, gli amici fraterni di Francesco da una istruttoria che ha fatto del sospetto, della delazione, della carcerazione preventiva i suoi strumenti privilegiati accanto all'intervento dei blindati, alle perquisizioni a tappeto, alle intimidazioni di polizia.
Luce è stata fatta: da un lato un'inchiesta aperta sul 'complotto', dall'altro la chiusura clandestina del 'complotto' dello Stato. Chi aveva pensato di farne baratto non aveva fatto i conti con la loro contraddizione radicale: il ghigno beffardo della gerarchia lo ha così travolto mentre amministrava giustizia senza comprendere il significato del conflitto di cui pur si è fatto diretto protagonista.
Nella specularità di questa vicenda sta anche l'esemplarità del caso bolognese.
Nel recupero *totale* dell'universo sociale contro la violenza si è disarmata la critica dalla violenza istituzionale.
Anzi rovesciando il corso logico e cronologico degli avvenimenti si è giustificato in nome della *difesa sociale* qualsiasi sopruso: questo è allora il vero alimento del terrorismo, della spirale dello scontro militare, delle reazioni tragiche ed imbelli.
È stata fatta luce: la forma dei giudizi, perfettamente integrata alla linea della legislazione speciale, non è ancora la sostanza del controllo sociale.
Volevano dimostrare che Lorusso era stato ucciso dai suoi compagni.
Si è tenuto illegittimamente nascosto per molti giorni l'interrogatorio del carabiniere alla parte civile. Così come l'inchiesta su un capitano dei CC. udito gridare — da un agente di P.S. — « spara, spara » nel luogo dell'omicidio.
Si è per mesi prolungata questa indagine senza imputati per concluderla sul *sospetto* che il colpo mortale fosse partito dalle parte in cui si trovava lo stesso Francesco. Contro ogni rispetto della verità.
Sono stati costretti ad ammettere che l'omicida era il carabiniere Tramontani: la sua assoluzione è la verità del potere ma non riesce a cancellare il potere della verità nel corpo sociale.
Volevano dimostrare che i giovani delle giornate di marzo erano mercenari al soldo della provocazione nazionale ed internazionale, i loro strumenti di comunicazione un'associazione a delinquere, l'area sociale del loro intervento la palude indistinta del « nuovo fascismo ».
Sono stati così arrestati, uno dopo l'altro, molti giovani senza il rispetto delle regole che presiedono l'accertamento della responsabilità penale. Vengono tenuti ancora in carcerazione preventiva senza pubblico processo.
Ma non vi è più consenso nel sostenere questa istruttoria. Essa è ormai ridotta al rango che compete da sempre all'intervento penale nel conflitto di classe: quello dell'uso *parziale* di strumenti repressivi per sorvegliare e punire le condotte dei subordinati in una società divisa.
In questa divisione che ripercorre la complessa articolazione della coscienza sociale noi vediamo la possibilità — l'unica — di fare giustizia, di reinventare la democrazia — e di praticare la tolleranza — contro le forme totalitarie che sta assumendo il Diritto dello Stato.

Né di Dio, né di Cesare Colloquio a tre voci sulle «Lettere» Bettazzi-Berlinguer

Domenico Pazzini, Rocco Cerrato, Gianni Scalia

« Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein, nur ein Christ kann ein guter Atheist sein ».

(Ernst Bloch)

L'esegeta.
Proviamo a simpatizzare con la lettera di Berlinguer. Proviamo a vederci ciò che ci vorremmo vedere. Proviamo a riconoscerci. Berlinguer parla ai vescovi. Di che cosa? Parla ai vescovi non del socialismo o sul socialismo ma della e sulla coscienza religiosa. *Parla alla Chiesa non di Cesare ma di Dio.* Offre alla Chiesa la possibilità di essere « ecclesiale » e non « mondana ». È l'ultima possibilità che le si offre: sembra dire Berlinguer. In altri termini: esprime la domanda del mondo alla Chiesa già in forma religiosa. La Chiesa non deve interpretare religiosamente la domanda del mondo: lo fa già, appunto, il PCI. Questa interpretazione è confortata dalla evidenza della lettera? La citazione di Togliatti: « Si tratta di comprendere come l'aspirazione ad una società socialista non solo si possa fare strada in uomini che hanno una fede religiosa; ma che tale aspirazione può trovare uno stimolo in una sofferta coscienza religiosa, *posta di fronte ai drammatici problemi del mondo contemporaneo* ». È l'ultima parte della frase che interessa. Il mondo contemporaneo, con i suoi drammatici problemi, si legge come domanda religiosa, come una realtà che si traduce in una invocazione religiosa. Il mondo che diventa Chiesa. Non la Chiesa — società gerarchica: ma quella che si pone il problema « ultimo ». Qualcuno si è chiesto: quale immagine di Chiesa ha il PCI? E ha risposto: quella gerarchica autoritaria. Berlinguer non si renderebbe conto che c'è stato un Concilio per opera del quale la realtà cattolica è divenuta complessa. La Chiesa non è solo quella istituzionale. Berlinguer parlerebbe solo con questa. Non ne conoscerebbe altra. Ma no, proviamo a dire: Berlinguer conosce « l'altra » Chiesa. Anzi alla Chiesa ufficiale parla in quanto uno che conosce « l'altra » Chiesa. Anzi uno che la esprime; esprime il mondo che si pone il problema di Dio. In questo senso emerge una proposta alla Chiesa ufficiale per un suo mutamento. Berlinguer è un provocatore.
Ma Berlinguer queste parole non le dice. Le conosce. Sa che possono essere dette. Sa che all'interno della sua tradizione qualcuno potrebbe dirle. Ma non lo permette. Egli le tace. Allora si rivolge ai vescovi con un altro linguaggio. Parla a loro non della costruzione della coscienza religiosa, ma della costruzione del socialismo. Questo è il vero piano della lettera. Entra allora in campo la distinzione. La coscienza religiosa è una degli elementi che può servire alla costruzione del socialismo. Accanto ad altri: come il marxismo. È la prima parte della frase di Togliatti. Lo stimolo. Berlinguer si trasforma allora nella Chiesa società (progressista ovviamente). La quale ha scoperto prima di Berlinguer il pluralismo, il laicismo, la democrazia, con la distinzione dei piani, con il Concilio. Berlinguer le si adegua; diventa la stessa cosa. Berlinguer cioè ha imparato dalla Chiesa il modo di costruzione del socialismo. Il modo di convivenza e di valorizzazione delle varie fedi per costruire un ordine sociale giusto, democratico. Così l'impressione netta e inconfondibile che si ricava dalla lettura di questa lettera è che le due società, Chiesa e PCI, comunisti e cattolici, sono eguali. Due corpi perfettamente identici. La distinzione, lo strumento attraverso il quale si realizza tale identità, permette al PCI, come ha permesso alla Chiesa, di non essere integrista, di distinguere fra principi e pratica, fra ideologia e analisi. Meglio: si può parlare di ideologia marxista in senso positivo e di filosofia ateista materialistica come di qualche cosa che non discende dalla ideologia marxista. O ancora: di vivente lezione dei maestri del marxismo (la Chiesa del Dio vivente!) differenziata da analisi scientifica, respiro ideale, collegamento ai principi. Origine e conseguenza di questa operazione è l'accettazione di un ordine di cose esistenti, un dato che non si discute. Le cose non sono più modificabili perché non c'è più una sfida, una proposta, una domanda. C'è solo la risposta. Ai problemi è stata data la soluzione o è indicato precisamente come sarà data.

L'ateo.
Berlinguer capisce (e gli interessa molto) la totalizzazione del capitale; nel senso che la accetta. *Se la religione serve per costruire il socialismo, il socialismo serve per « costruire » la Chiesa.* È il discorso di due « Chiese » che hanno scoperto che non possono essere due: devono essere una sola identificata nella società: nel *dominio della società.* È la « religione della vita quotidiana », il feticcio sociale di cui parla Marx. Il PCI e la Chiesa istituzionale sono le due forme, apparentemente diverse, del Capitale, che le rende « equivalenti ». La posizione di Berlinguer allude alla coscienza dell'equivalenza fra marxismo e cristianesimo, fra socialismo reale e cattolicesimo reale. È il trionfo della *socializzazione* capitalistica, in cui Chiesa e

PCI sono resi equivalenti. Il PCI non pensa di ricondurre la Chiesa su posizioni di « laicismo » o secolarismo in cui è già: perché in realtà ne riconosce l'equivalenza nel comune Dominio. È una negazione dell'altro. *È una negazione, a un tempo, d'accordo, paradossalmente, fra loro, della « trascendenza » dal Capitale sia del marxismo che del cristianesimo.* Si sono messi d'accordo per negare « Dio », cioè per negare la *domanda*: a un tempo la domanda religiosa e la domanda marxiana. La domanda dell'*altro* è la domanda che deve essere eliminata. Stanno parlando, per dirla marxianamente, del *cielo* e non della *terra*. E impediscono la *critica della terra*. Il metodo dialettico pensiamo non è quello, come è noto, di scoprire la terra dal cielo, non di scoprire le « forme incielate »: la « mistificazione » cattolico-comunista della terra divisa, della « sacra famiglia terrestre », della diseguaglianza degli uomini.

L'Esegeta:
Quando dicevo che Berlinguer pone il problema di Dio e non di Cesare lo dicevo per mostrare la possibilità di trarre fuori una domanda reale dalla lettera. Una domanda di cambiamento. Si può mettere in evidenza nella lettera l'aspetto che non c'è ma che noi possiamo dire. L'aspetto del diverso. Il quale però viene subito inglobato nel discorso della identità.

L'Ateo:
Si potrebbe scoprire da quello che dice Berlinguer qualche altra cosa? Scopriamola dal non-detto. « Dio » che interessa a me, da ateo, e l'*Escluso dal capitale*. Esclusa è la domanda religiosa. La domanda di Dio. Non parlare di Cesare vuol dire non fare la critica della terra. Ci si impedisce in nome del Dio-Capitale di fare la critica della terra, di Cesare. Che la fanno gli esclusi.

Il Teologo:
Il significato politico e complessivo delle Lettere è suggerito anche da indicazioni estrinseche ai testi, ma inevitabilmente connesse alla loro collocazione storica.
Anzitutto il notevole stacco temporale circa la pubblicazione dei due documenti. Bettazzi scrive subito dopo l'esito elettorale del 20 giugno 1976. L'avanzata del PCI pone come indilazionabile la prospettiva del compromesso storico e ciò significa per la Chiesa problemi di coesistenza, di omogeneità, di collaborazione. Vengono quindi richiamati alcuni nodi teorici, — la critica della religione, l'ateismo, la concezione materialista — che sembrano ostacolare tale collaborazione. Occorre inoltre tutelare e garantire l'azione che la Chiesa svolge, mediante i suoi istituti assistenziali e culturali, nella società civile.
Berlinguer risponde solo dopo un anno. Il ritardo è certamente in funzione di un rilancio di credibilità pubblica in un momento di stagnazione politica. La ragione di fondo è però data dal fatto che il tempo trascorso, la calma e la moderazione con la quale il PCI ha gestito la vittoria elettorale sono già una prova della disponibilità del Partito. La risposta di Berlinguer vuole anzitutto tranquillizzare. La coesistenza è in atto. La lettera di Berlinguer *va contro la contraddizione*. La vuole eliminare. La risposta graduale spostata nel tempo fa capire che il processo di eliminazione della contraddizione è in atto. Nella concezione pluralista e « laica » del Segretario del Partito una Chiesa che fa dell'assistenza, della supplenza sociale può andar bene. Essa dovrà solo accettare anche per altri Enti, analoghi privilegi e possibilità di intervento. Certo il pluralismo che in tal modo si delinea è organico, corporativo, non dialettico. Rivela la sua matrice ideologica proprio nel retroterra culturale cattolico.
Una seconda osservazione, sempre di carattere estrinseco, vorrebbe cogliere lo stile della lettera di Berlinguer per ciò che riguarda il rapporto con la tradizione socialista. Affronta e contiene il problema ermeneutico del confronto con la propria tradizione. Anch'esso avviene in una linea di rimozione della contraddizione. « Quello che ora affermo è ciò che sempre ed ovunque è stato detto ». La tradizione in tal modo è invocata come conferma di quel che si dice al presente. Non pone la domanda critica sul presente. È la citazione che da autorità. Il ricorso alla tradizione con spirito autoritativo. Non per problematizzare il presente. *È uno stile di curia.* Ne consegue una lettura lineare del passato, raccontato sempre omogeneo e conforme al presente. Non vengono portate alla luce le diverse e contraddittorie posizioni esistite anche nel passato. Gli atteggiamenti, per esempio, fortemente anticlericali della cultura e tradizione socialista sono taciuti ed occultati in questi testi. Taciuti perché tutta la complessità del reale, quale è stata storicamente, viene sfoltita, ridotta alla linearità che serve per garantire la continuità. Rifiutando la complessità, si rifiuta implicitamente la contraddizione, anche dal punto di vista « storico » cioè diacronico.
Queste premesse permettono di entrare nel vivo dei testi. Quando Berlinguer scrive che il Partito prefigurato e quindi lo Stato non sono né teisti, né ateisti né antiteisti sembra fare un'affermazione liberante, ma in realtà essa è riduttiva. Il problema è di capire che cosa significa l'affermazione atea nel senso della critica della religione come premessa della critica dell'economia politica. Per di più, in tal modo, si risolve il problema di Dio, della domanda, dell'escluso dicendo: non ne parliamo. Ma invece il problema è tutto dentro. Bisogna parlarne fino in fondo. Il discorso di Berlinguer fa molto piacere alla gerarchia ecclesiastica. Essa si trova di fronte alla critica provocata all'interno delle comunità credenti dalla domanda dell'ateismo emergente circa Dio e il ruolo ideologico della religione. Ora trova il rappresentante più autorevole della tradizione socialista che dice: non trattiamo di questo problema perché il problema non c'è o è del tutto personale ed interiore.
Altro punto riguarda il superamento del marxismo. Viene riaffermato il riferimento ideale al marxismo e negato il materialismo. È una maniera di porsi di fronte al marxismo che sembra voler cogliere le difficoltà nelle quali si trova il marxismo. Ma tende ad affrontarle nel senso utile per andar d'accordo con la parte opposta. Non per recuperare il senso critico di Marx.

L'Ateo:
Occulta la crisi del marxismo facendosi giustificare dal cattolicesimo e giustifica la crisi del cattolicesimo facendosi giustificare dalla « lezione vivente » del marxismo (in crisi!).

Il Teologo:
La nozione stessa di laicismo perde molto del suo significato ottocentesco di rivendicazione dell'autonomia del secolare e di garantismo che deve tutelare la vita politica e sociale italiana dalle ingerenze della Chiesa e si stempera in una forma di pluralismo, veicolo di alleanze corporative delle varie presenze ideologiche operanti nella società al di là di ogni effettiva analisi di classe. La caduta semantica che investe la nozione di laicismo emerge anche nel quadro del dibattito provocato dalle Lettere. Un unico riferimento. De Giovanni (Rinascita, n. 42, 28 ottobre 1977) riconosce il ruolo critico della cultura cattolica rispetto al capitalismo e ritiene di secondaria importanza il suo significato regressivo e restauratore. Un metodo pericoloso quello che scinde la valutazione di un atteggiamento critico dalla sua autentica collocazione di classe. La storiografia « marxista » italiana, dibattendo le tesi di De Felice sul Mussolini rivoluzionario e sul consenso di regime, è stata più acutamente critica. Il tutto però non è casuale. In una tale analisi del movimento cattolico si privilegia inevitabilmente la posizione intransigente, che di fatto fu la più retriva, anche se populista. Non per nulla, negli anni cinquanta, la storiografia democristiana che voleva preparare un retroterra storico culturale alla linea di Iniziativa Democratica e della segreteria Fanfani approdò alla stessa scoperta.
Inoltre le critiche di Berlinguer in riferimento alla situazione italiana vertono fondamentalmente su ciò che non è stato ancora realizzato: la Costituzione, i ritardi della vita civile. La Lettera propugna la collaborazione fra mondo cattolico e PCI per realizzare finalmente queste inadempienze. C'è solo un passo nel quale si individua « il nuovo » come materia di collaborazione, ma in prevalenza l'incontro è reclamato in funzione del non ancora realizzato, non del nuovo che la storia farà emergere. Il nuovo è tendenzialmente esorcizzato. L'invito è per un incontro di vertici. È il PCI nella sua dirigenza politica che si incontra con la Chiesa nella sua dirigenza gerarchica. Tutto ciò che è movimento (donne, giovani, emarginati ecc.), tutta la novità che il movimento può e potrà portare non è preso neppure in considerazione. Anche all'interno del mondo cattolico, per non dire del mondo comunista, non c'è attenzione per i movimenti di base, per le contraddizioni che potranno sorgere, per ciò che potrà provocare la spinta dei movimenti rispetto alle ossificazioni dei mondi istituzionalizzati. È privilegiato invece solo il fatto che i due vertici si incontrano. Questa è una prospettiva storica nella quale non viene intuita né tantomeno predisposta una qualsiasi strategia ed attenzione preoccupata di dare spazio e respiro al nuovo, all'imprevisto, all'imprevedibile. Non entra mai in gioco la categoria del futuro come categoria maieutica. Il futuro come strumento di critica e di progettazione non viene mai preso in considerazione. Si tratta di una mentalità tutto sommato positivista in entrambe le Lettere. La domanda e la risposta ivi contenute sono di tipo antiescatologico. Rifiuto del nuovo che deve venire. Accordo sulla spartizione del presente. Ne risulta quindi squilibrato il rapporto fra *saeculum* presente ed *escaton* in un compromesso che è ad un tempo rifiuto della prospettiva biblica escatologica ed implicita accettazione di uno storicismo giustificazionista.
Per ultimo. Le indicazioni finora elencate avviano ad una valutazione conclusiva. Nella stagione felice della ricerca critica, matura una certa convergenza fra ciò che sostiene l'analisi marxista e le posizioni più avanzate della teologia dialettica tedesca, in particolare Bonhoeffer. Il mondo diviene adulto. Marx e Freud hanno cominciato ad offrire all'uomo gli strumenti atti a progettare la propria storia, senza bisogno di Dio e di altre « supplenze ». L'uomo organizza l'esistenza secolare con i propri strumenti di ricerca, di elaborazione, di critica. Rifiutare il « Dio tappa-buchi » vuol dire, anche, rifiutare la supplenza ecclesiastica. D'altra parte, nella teologia tedesca (Barth, Bultmann), il recupero del concetto di Dio come « totalmente Altro », porta a distinguere fra fede e religione e soprattutto a dire che la fede non implica necessariamente un diritto naturale, una filosofia naturale, un etica naturale e più in generale una cultura cristiana. Ciò significa il rifiuto di tutto quel bagaglio della cultura cattolica che dalla Scolastica in poi ha sempre sostenuto, attraverso la mediazione del concetto di creazione, un certo rapporto fra Dio e natura e la conseguente esistenza di leggi naturali da osservare quali prolegomeni all'esperienza di fede. La nuova situazione appare invece diversa. Da una parte c'è l'avanzare della secolarizzazione, dall'altra il recupero della trascendenza dell'esperienza di fede e quindi il rifiuto di ogni contaminazione « mondana ».

L'Esegeta:
Fra le due posizioni — teologia dialettica e secolarizzazione che rapporto c'è: di continuità o di rottura?

Il Teologo:
Se la trascendenza non ha bisogno di sopraffazioni « mondane », può rispettare tutte le acquisizioni e gli ambiti della progettazione umana. Invece, la lettera di Berlinguer di fatto rifiuta questa prospettiva. La riduzione del marxismo a « lezione vivente » diventa un'affermazione di identità marxista del tutto generale, generalizzata e vuota dove ogni rigorosità di autonomia secolare scompare. Dall'altra però, Berlinguer riconosce che la Chiesa non deve rinunciare alle contaminazioni mondane, ma deve accettare di essere una parte di questa mondanità, di perdere la pretesa integralista di essere la sola e di accettare un pluralismo in cui partecipano e convivono altre soluzioni ideologiche. Quindi in questo senso anche la spinta della teologia dialettica viene frenata, se non soppressa. La Chiesa viene accettata e postulata proprio nella sua mondanità. E, quindi tutte le tensioni che nell'interno della Chiesa spingevano perché pressate dal movimento di classe per una demondanizzazione della Chiesa stessa, sono costrette a rientrare, non ricevendo più alcun stimolo « esterno ». Ecco, in che senso profondo, c'è continuità tra la Chiesa mondana ed il marxismo che si « banalizza ».

L'Ateo:
Si tratta, in realtà, in queste laison Chiesa-PCI, la *somma* di due « ideologie ». La *critica* marxiana diventa ideologica, la « trascendenza » cristiana diventa ideologica: eliminato l'aspetto *critico* che entrambe portavano in sé, anche

antiteticamente. Non è, quindi, per nulla un autentico confronto tra due forme *critiche* dell'esistenza, e dell'*esistente*, perché, appunto, viene tolto, in questa *liaison*, il momento di critica, e viene, invece, « assicurata » la giustificazione dell'esistente (cioè, appunto, l'ideologia). E l'accordo può avvenire solo in termini ideologici.

L'Esegeta:
È da rivedere quello che apparentemente sembra un indiscusso superamento dell'integrismo perché da una parte il pluralismo, la separazione dei principi dalla pratica, sembra che apra al superamento dell'integrismo, ma invece in questo modo, queste due realtà si confrontano proprio come due ideologie senza critica, cadono nell'integrismo vero e proprio, quello che si può chiamare integrismo di sinistra. Fuori dall'integrismo invece era il binomio Barth-Bonhoeffer perché il totalmente Altro Dio liberava la secolarizzazione, ma avendo fatto, come dice la prima, frase di Togliatti citata da Berlinguer, della coscienza religiosa una costruzione positiva un valore positivo per la costruzione del socialismo, praticamente il dato religioso viene mondanizzato al servizio del socialismo e di conseguenza si cade in una forma inversa di integrismo. Di fronte a questa nostra considerazione si potrebbe obbiettare che la « richiesta » di trascendenza possa essere un'ulteriore forma di integrismo o di posizione totalmente ideologica, metafisica. Invece il filo rigoroso del nostro discorso consiste nel far vedere che la posizione propriamente ideologica ed integrista è invece presente nelle Lettere. Come d'altra parte lo stesso discorso si può fare a proposito del « laicismo »: è vero che lo stato laico non confessionale, non ideologico, né cattolico né marxista; questo stato laico diventa l'assoluto che governa tutto « il resto » e nel quale tutto si integra, viene divinizzato. Insomma questo stato laico è una forma oscura per una nuova divinizzazione (l'oggetto oscuro del desiderio-stato).

L'Ateo:
Con una battuta potrei dire: il *progressismo* è una forma dell'*integrismo*. Questo apparente progressismo, che non è se non l'eliminazione della critica in nome dell'ideologia, cioè della giustificazione dell'esistente, è esattamente l'integrismo.
In termini marxiani ripeterei: si fa la critica del cielo senza fare la critica della terra, la critica del capitale. La critica del cielo dovrebbe essere la negazione della trascendenza, ma la negazione della trascendenza ha avuto sempre due esiti: da un lato elimina la trascendenza come spiegazione dell'esistente e dello storico, dall'altro lato la critica della trascendenza può diventare un'altra forma di trascendenza. In altre parole, marxianamente, la critica del cielo non permette la critica della terra; la critica del cielo può sostituire la critica della terra. Ora, Marx ci ha insegnato che non si fa critica del cielo se non si fa critica della terra, perché il cielo sono poi le « forme incielate »: che non sono l'ideologia dell'esistente, ma la ideologizzazione della critica. La nuova religione è la « coesistenza ». Allora Berlinguer propone nient'altro che di eliminare la critica della terra; in ciò supponiamo, perfettamente d'accordo con la chiesa. Perché eliminando la critica della terra cade ogni *conflitto* della critica a *proposito* di cielo e terra. In altre parole, viene meno la critica dell'esistente, in qualunque forma, atea o religiosa (e cade dunque ogni « contenzioso », concettuale e lessicale, su *ateo, ateista, teista, antiteista* e altre sinonimie). È la caduta di ogni principio che con Bonhoeffer direi di *resistenza*; ed è il trionfo del principio della *resa*. Da parte di entrambi!?

L'Esegeta:
« Loro » hanno la percezione che il discorso di Dio interrompa i loro piani e che il discorso del rapporto fra religione e marxismo possa essere fatto su un piano « alternativo » in un senso di cambiamento delle cose esistenti. Allora si attrezzano entrambi per fare in modo che il discorso di Dio, il discorso religioso venga fatto da un punto di vista di conservazione dell'ordine esistente. Però c'è la percezione che lì c'è « qualcosa » che può esplodere loro tra le mani.
Si occulta, così, la possibilità che un discorso religioso contraddica l'assetto attuale della situazione storica, con la sua giustificazione ideologica.

Il Teologo:
Se si parte dalla centralità che nella esperienza di fede ha la Croce in quanto contraddizione esistente, segno di contraddizione, scandalo, ne consegue che la contraddizione deve essere l'asse portante del discorso teologico. Quando il discorso teologico non è nutrito di contraddizione, non provoca la contraddizione, non scopre contraddizione, non si sviluppa come contraddizione non è un discorso teologico. « Loro » stanno accorgendosi che la contraddizione sta scoppiando di nuovo: come vertici si mettono d'accordo per occultare questa contraddizione. Ma perché scoppia la contraddizione? Perché c'è contrasto tra movimento e sistemi di vertici. C'è un fatto che nelle Lettere non traspare mai: nelle lettere non c'è il minimo riferimento a nessun movimento, né al movimento di base cristiano, né al movimento delle donne, dei giovani, degli emarginati ecc. eppur tuttavia nelle lettere viene proclamata una grande attenzione alla società civile. Come mai questo fatto? Come mai occultano questo dato?, quando il problema di oggi è proprio quello del movimento della società civile rispetto al sistema istituzionalizzato. In questo senso sono testi che non aiutano a capire il mondo d'oggi, non lo criticano e non danno gli strumenti neppure per coglierne i *sintomi*, « come si dice a Bologna ».

L'Ateo:
Io direi tre cose. Il discorso teologico (e « religioso ») ha posto, come è noto, nella cultura moderna le possibilità di un confronto permanente. Fra il discorso religioso e il discorso laico c'è stato un confronto, che costituisce una parte essenziale della cultura borghese moderna. Prima mia considerazione: con queste due lettere si abolisce di fatto e di diritto questo confronto. Siamo nella volgarità concettuale più esplicita. Exemplum non fictum: un marxista ateo vuole battersi contro Dio; un teologo secolare vuole battersi per Dio: nelle circostanze, il « dibattito » è *verboten*. La cultura moderna borghese e socialista nasce come una grande critica della religione; qui la critica della religione è pro-tempore (o per il futuro?) negata.
Seconda considerazione: con questa soppressione della cri-

tica, sia nella forma religiosa della marxiana « protesta contro la miseria », che nella forma della critica della religione, si assiste ad un rapporto tra vertici, rapporto fra due « Chiese », cioè non fra i due discorsi critici, ma fra le *istituzioni* che per definizione eliminano il momento *critico* del discorso. È possibile una critica « religiosa » dell'esistente — e una critica atea della religione? Detto in altre parole, i « potenti » si mettono d'accordo tra loro perché hanno paura della critica del potere, comunque sia fatta. Perché hanno compreso che il discorso critico, sia teologico che religioso, è la *critica del potere* come critica della terra. Ecco perché i due « cieli » si incontrano: perché hanno da perdere tutti e due — il *comune potere* sulla terra.
Terza considerazione. Dal punto di vista teologico, come dice l'amico teologo, il dato fondamentale è la Croce, cioè, per ora, la *contraddizione*. La contraddizione oggi è la contraddizione fra *movimento* e *istituzioni*, tra *realtà* e *rappresentazione*. Per questo nelle Lettere non c'è alcun accenno all'*autonomia sociale*, che è il sintomo della contraddizione. Ora, entrambi i discorsi « positivi » devono eliminare il « loro » nucleo pericoloso. La contraddizione, adesso, non passa più tra cattolicesimo e comunismo in senso istituzionale, perché il *movimento di contraddizione* investe *l'unità già costituita*) dal mondo borghese-capitalistico) delle due istituzioni.
Il capitale ha già unificato comunismo e cattolicesimo, e i movimenti di *autonomia del sociale* sono critica della loro unità — e non dell'uno o dell'altro separatamente. Nel « mondo » cattolico e nel « mondo » comunista ci sono delle contraddizioni, ma solo di tipo ecclesiale e istituzionale. Quando si parla così ripetutamente delle « inquietudini » del mondo cattolico e/o comunista, si parla in realtà delle volontà di dominio organizzativo *interno ai rispettivi ambiti*. Insomma sono come due « religioni » che tendono a consolidarsi, perché hanno fallito di fronte al loro stesso momento critico, e « trionfano » solo nella comune soppressione della critica. In altre parole cattolicesimo e comunismo sono diventate due potenze, che stabiliscono il patto e il contratto, e temono la critica dei senza potere. I poteri di fronte alla minaccia dei senza-poteri devono difendere la loro comune sopravvivenza di potenti, la sopravvivenza del potere.

L'Esegeta:
La tradizione che ciascuno dei due deve rivedere. Nella loro origine c'era l'eterogeneo, il momento critico. Nella revisione curiale il momento critico viene eliminato.

L'Ateo:
Il momento critico si è trasferito al di fuori dello spazio istituzionale in cui viveva. La critica marxiana e la « criticità » religiosa non sono più nel marxismo e nel cattolicesimo, ma negli esclusi. « Lo Spirito soffia dove vuole ». Non esiste un corpo costituito, non esiste un principio di individuazione, la critica si è incarnata *altrove*, non nei suoi corpi costituiti, nei suoi luoghi deputati nelle sue « tradizioni » o sedicenti « lezioni viventi ». Il marxismo e il cattolicesimo non sono più nei corpi costituiti, nei luoghi deputati, nei loro « territori », nel « consenso » secondo le divisioni tradizionali; e si cerca il comune consenso al Potere comune. Nell'« impero » capitalistico il « cuius regio eius et religio » non vale più, perché la collera dei « poveri » investe sia la *religio* che la *regio*.

Il Teologo:
Alleandosi perché han perso la critica, svelano e manifestano il loro volto ai poveri.

L'Ateo:
Certo! Il cattolicesimo non è la religione dei poveri, ma dei borghesi e il marxismo non è il comunismo dei poveri, ma il comunismo dei borghesi. I due potenti stanno rivelando di essere la religione e lo stato, la chiesa e lo stato *dei borghesi*. Gli esclusi sono fuori della Chiesa e dello Stato. Si sta scoprendo la radice comune dello Stato e della Chiesa. Il cuore dello stato, che è la chiesa, e il cuore della chiesa che è lo stato, *sono* il potere: *non ci sono due poteri, ce n'è uno solo*. Fine del dibattito medievale fra i due poteri.

Il Teologo:
Oltre a questa metafora storica, ne affiora un'altra. Ancora una volta Cristo è crocifisso fuori le mura: fuori dal tempio e dalla città.

L'Ateo:
Stato e chiesa non sono più due poteri. Il dibattito fra le due potestà che ha percorso il mondo medievale e moderno è finito, perché chiesa e stato hanno la loro radice unica, capitalista — totale. Occorre, dunque, fare la critica dell'unità stato-chiesa. È inutile criticare lo stato con la chiesa, e viceversa. Lo stato è già clericale e la chiesa è già statale. Lo stato non ha niente da perdere perché non perde la sua parte religiosa e il cattolicesimo non ha niente da perdere come chiesa perché lo stato ha la sua parte religiosa. Le Lettere dicono non: *divide et impera*, ma « unisci e governa ». Faccio un altro *exemplum fictum*? L'intellettuale laico e illuminista non può più combattere la sua battaglia contro la chiesa e le religioni, il teologo « critico » non può più combattere la sua battaglia contro il mondo così com'è. Critici della immanenza e critici della trascendenza sono disoccupati. Non potranno più parlare (per l'eternità, col coltello fra i denti) di Dio e del Diavolo. La doppia postulazione bodleriana. Meglio: *ne de Principe ni de Deo*.
I potenti hanno la terra in comune, a condizione dell'esclusione dell'escluso. La terra era *fin qui* divisa fra due poteri: ora i poteri si sono resi conto che per avere la terra in comune devono diventare un potere solo. E noi abbiamo rinunciato all'« ironia » dell'altra terra, o dell'altro cielo?

L'Esegeta:
Diverso è il modo con cui l'autorità dello stato è vista nei luoghi « sospetti » del Nuovo Testamento. Prendiamo Paolo, Romani, 13: vi è la legittimazione del potere proveniente da Dio e la legittimazione dell'obbedienza. Ma Paolo inserisce subito questo discorso in un altro tipo di preoccupazione: la prossimità del tempo finale, l'arrivo del « giorno », l'appello al cambiamento e all'abbandono delle angustie. Il problema dell'autorità terrena cioè vie-

ne guardato come qualcosa che non deve far perdere tempo, con atteggiamento di distacco. Lo stesso atteggiamento sbrigativo con cui è liquidato il tributo a Cesare nel celebre detto di Gesù.

L'Ateo:
I potenti si mettono d'accordo fra di loro. Fanno battaglie truccate: fanno finzioni di polemiche, perché l'unità del potere si fonda sull'esclusione degli esclusi dai rispettivi campi. Gli esclusi non sono più tali rispetto alla propria « specificità », ma in assoluto.

L'Esegeta:
I due esclusi poi sono uniti a loro volta. In questo senso il riferimento a Marx ed al Vangelo sono la stessa cosa?

L'Ateo:
Non ci sono gli esclusi « comunisti » e gli esclusi « cristiani »: ci sono *gli* esclusi (che sono unificati). Per questo, il nostro discorso di autonomia non deve essere *ideologico*, ma *critico*. Ad un cristiano non posso chiedere più radicalmente « a che chiesa appartieni? ». Ad un comunista non posso chiedere più radicalmente « a che stato appartieni? ». Ci si può « riconoscere » *nell'*esclusione. E solo nell'esclusione comune può « nascere » la critica rispettiva. Per essere cristiano e per essere comunista (o meglio, per *diventarlo*), si deve ricominciare sulla base dell'*esclusione comune*. Per riacquistare l'identità della differenza « originaria » si deve partire dalla *indifferenza*. Si può essere comunisti e cristiani solo fuori del potere: nel potere non si può più essere e diventare quello che si è. Tutti quelli che stanno dentro l'unico « palazzo » hanno perduto la rispettiva identità di marxisti e di cristiani. Paradossalmente, la rivendicazione della « identità » deve passare attraverso la distruzione del potere.
Per diventare cristiano e per diventare comunista, devo negare la alleanza fra religione e politica. Il cristiano, originariamente, ha negato l'alleanza fra chiesa e stato, il comunista per essere comunista ha dovuto negare l'alleanza fra stato e chiesa .Si « nasce » una seconda volta cristiani e comunisti negando l'alleanza. La *promessa* è il contrario dell'*alleanza*. Ecco, al fondo, quello che non possono, né vogliono, né Berlinguer né Bettazzi.

Il Teologo:
Tutto questo è teologicamente e politicamente sconvolgente: quando si afferma che essere cristiani e essere comunisti lo si può solo nell'esclusione e che solo lì si recupera l'identità e la differenza, che cosa significa rispetto alle istituzioni storiche, sia politiche che sindacali del movimento operaio?

L'Ateo:
Bisogna unirsi contro il potere dovunque e comunque esso sia. La « classe » esiste nel suo momento di *autonomia*, non nel suo momento di *organizzazione*; nella dissoluzione di tutte le « classi »: comunisti e cristiani *esclusi* non sono, forse, l'espressione dello scandalo e del torto generale. Credo che non abbiamo che da perdere le *nostre catene cattolico-comuniste*, per essere comunisti e cristiani. Non lo credi anche tu?

Privi di senso storico

Antonio Prete

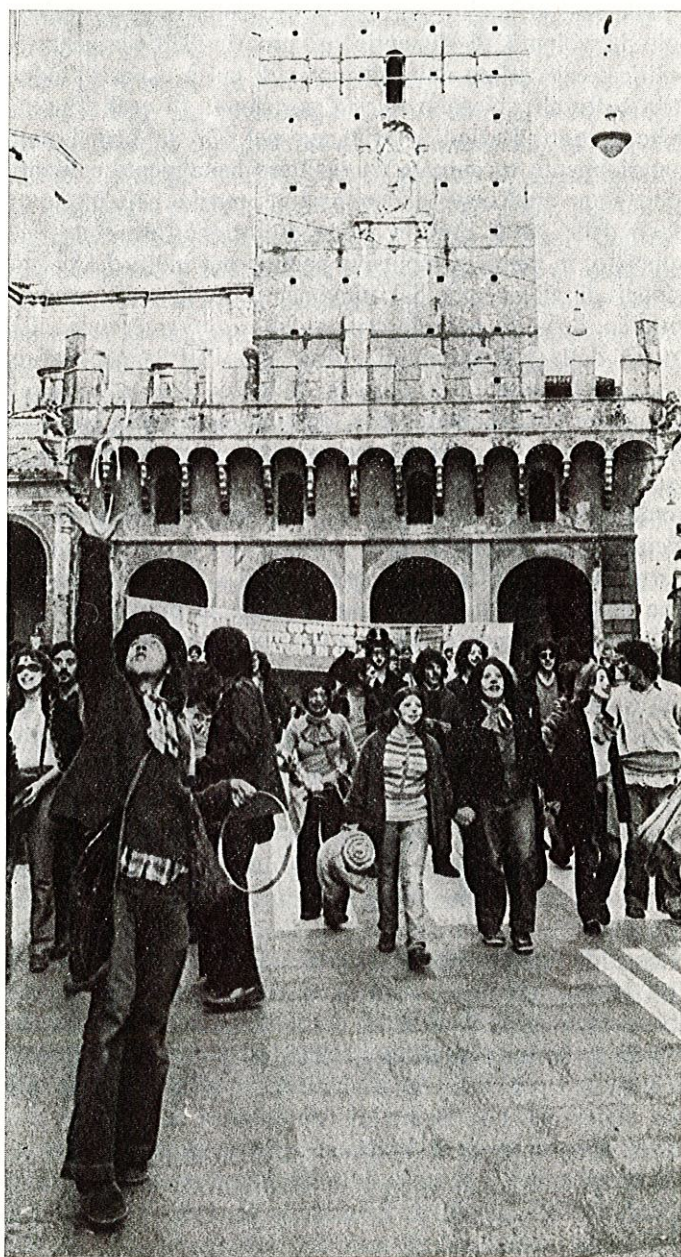
Le vie che, sul volgere di settembre, conducevano a Bologna erano infinite. Eppure molti, troppi, si son fermati sul ciglio della strada maestra della 'storia', per ossevare da quel punto, da un qualsiasi punto prospettico (il partito, i rapporti di forza 'realmente esistenti', il costume, il discrimine tra le « due società ») quel che a Bologna sarebbe potuto accadere. Convinti che il movimento si lasciasse 'vedere'. Convinti che ci fosse una strada della storia, che ci fosse una prospettiva. Ma lo sguardo sul movimento, soprattutto quando si definisce politico, ha tutti i tratti dello sguardo del potere: soddisfatto se parole e gesti e contraddizioni lasciano presentire che si può ancora vincere sull'informe, si può sperare di dare un ordine a ciò che è disperso, una ragione a ciò che grida la propria follia, una qualche dose di buon senso a chi coniuga senso soltanto con corpo, uno stile e un linguaggio a chi fa della afasia la sua parola. Questo sguardo — particella dello sguardo proteiforme dell'informazione — cercava rassicurazione, e l'ha avuta. Dunque: *tout va bien*, e se qualche minaccia sussiste, essa viene da chi « fa politica », com'è giusto che sia, anche se la fa con « metodi sbalgiati ». Rassicuriamoci, allora: la conflittualità, laddove è minacciosa, veste ancora gli abiti della politica, e non ha rinunciato al vecchio esaltante vocabolario: avanguardie, masse, strategia, lotta armata, partito. Si può ancora giocare sulla scacchiera della politica: e su questa scacchiera è 'fatale' che qualcuno, prima o poi, vinca. Fuori dall'ordine civile delle rappresentanze, il campo è finalmente delimitato: da una parte potete scrivere a caratteri floreali giuoco, festa, creatività, immediatezza, piacere; dall'altra a caratteri cubitali sovversione, prevaricazione, disperazione, violenza. Da una parte emozione, dall'altra politica. Su questa divaricazione lo sguardo si acquieta: ha visto ciò che voleva vedere, ha dato nomi e volti alla battaglia, ha solidarizzato e condannato: d'ora in poi via libera all'autocritica, alla comprensione, alla 'lettura del movimento', all'assunzione dei suoi 'temi' in una 'strategia più generale'. Se la democrazia a Bologna ha vinto, come tutti dal ciglio della strada maestra della storia hanno dichiarato, si può andare più in là: interpretare il movimento, trascrivere le sue 'istanze' nel progetto della 'nuova società', dimostrarsi tutti avvertiti che 'il problema dei giovani' ha consistenza e vitalità, dimostrarsi tutti finalmente 'comprensivi'. Bisogna che la storia continui il suo cammino, e nella logica dei rapporti di forza, nel giuoco del potere, nelle tecniche di rappresentanza, nella produzione di simboli 'funzionali' e di immagini 'gratuite', conduca una più attenta e rassicurata 'gestione della crisi'. E si senta destinata, anche nell'abisso della crisi, ad ottocentesche « magnifiche sorti ».

Mi chiedo che cosa, in quella mai adempiuta *Lettera a un giovane del XX secolo*, avrebbe scritto Leopardi? Certamente non avrebbe fatto ricorso al *senso storico*. A quel senso che oggi prende la forma di progetto, e inscrive, nell'orizzonte della transizione, tutti i meccanismi di potere, chiamandoli accordi allargati, piano a medio termine, ipotesi d'intervento: lessico del *rinvio* che si dichiara realistico: e il realismo, si sa, è proprio della politica, come l'immaginazione dell'arte, la rabbia della disperazione, la rivolta degli schiavi. Di fatto, in questo orizzonte dove l'attesa è esorcizzata dall'arte di governare precari equilibri, il potere celebra i suoi riti: l'oppressione si dà ragioni e si affida ai veli dell'ideologia. Ed opera, in cambio d'un'immagine di 'società civile', e in difesa d'una democrazia 'autoritaria', l'espropriazione di passione e di critica di desideri e di rapporti. A questo scorporamento, a questa astrazione dai soggetti, a questa rappresentazione delegata si dà il nome di politica: e anche fuori del suo cerchio, altro non si vuol vedere che il suo riflesso *in eccesso*, minoritario e speculare: il sogno d'un abbattimento immediato dello stato, attribuito a un « partito armato ».

La politica ha bisogno della storia, della storia come presente e del presente come storia: il compromesso è appunto « storico », e si presenta come « storico » anche il sogno d'una rapida estinzione dello stato. La *critica della politica*, tratto rilevante del movimento del '77, è anche critica dei cieli smaltati della storia, critica di quell'orizzonte nel quale tutto è risolto o risolvibile, ma contro la propria vita, contro la vita di tutti. Tale critica ha potuto prendere la parola, e non farsi più parlare dalle politiche e dalle sociologie, dagli sguardi prospettici e dal grande patetico racconto dell'emarginazione, proprio perché questi giovani sono *privi di senso storico*, di quel senso storico di cui Nietzsche, leopardianamente, dice che « sradica il futuro, poiché distrugge le illusioni e toglie alle cose esistenti la loro atmosfera, nella quale soltanto esse possono vivere ».

Proprio sulla scorta del discorso di Nietzsche sulla storia, e in certo senso in scarto con quel discorso, si può dire che i giovani che sono il 'movimento' non hanno né il senso della storia *monumentale*, né di quella *antiquaria*, e neppure di quella *critica*.

Non hanno il senso della storia monumentale. Perché gli eroi sono morti. Non ci sono grandezze da far rivivere, stagioni felici da far rinverdire, successi da celebrare. Non esistono isole cui approdare, figure da riattivare, personaggi da imitare. Il passato non dice più: « ciò che una volta è stato possibile sarà possibile un'altra volta ». Anzi, a partire dal '68, quanti hanno imparato a coniugare realismo con impossibile! Non c'è nulla da ripetere se il passato si presenta come un'immensa antropologia dell'oppressione. Non c'è una memoria da salvare, se la memoria non è dei vinti e degli esclusi ma dei vincitori e

dei potenti. Presso una moltitudine di giovani non c'è neppure una larvale ammirazione del potere, un qualche fascino delle sue forme, tanto meno di quelle meno scoperte e più insinuate nei rapporti quotidiani. E non è che del potere si veda il « volto demoniaco », ma si misura la quotidiana lucida penetrazione nel consenso delle masse, l'orrore d'una logica che stravolge le sue stesse regole, che fa della produzione di morte una regola di vita del capitale.
Non hanno il senso della storia antiquaria. Perché non c'è nessuna storia propria da rivisitare, da decifrare, da preservare. Nessun nido cui ritornare. Nessuna pietra da « custodire e venerare », nessun rifugio nella protezione della propria gente. Tanto più che si conosce l'inganno contenuto nel piacere della *radice*, nel gusto del ritrovamento di sé attraverso i modi esteriori del 'paesaggio d'infanzia'. E si conosce l'insidia dell'invito a preservare le istituzioni, condizioni di sicurezza e stabilità, garanzia per la continuità progressiva della storia. Dov'è il giovane che « vuole preservare le condizioni nelle quali è nato per coloro che verranno dopo di lui »?
Ma anche il rapporto con la storia critica è sconvolto. Il giudizio sul passato, la condanna degli errori, la minuziosa interrogazione su di essi, tutto questo è come già avvenuto, una volta per tutte, e non ha bisogno di confronti, non di richiami. E tuttavia questo giudizio sussiste, ma come sottratto alla storia, reso biologico, quotidiano, permanente: ed è il giudizio sulla natura delle istituzioni, sul grigio intrigo del potere che attraversa linguaggi, rapporti e persino bisogni. La critica è critica della vita quotidiana.
Privi, dunque, di senso storico, come i giovani possono dare credito alle ideologie dei partiti e dei gruppi, a quelle smagliate e a quelle fitte, a quelle pluraliste e a quelle dogmatiche, a quelle dialoganti e a quelle settarie? Come possono farsi 'corretti' militanti di un sapere che ha fatto della memoria delle lotte un sacrario, della rivoluzione una fede e un alibi, di nomi e passioni altrettanti mausolei, della classe operaia una bandiera ed una barriera per esorcizzare l'emarginazione e la sua stessa comprensione, ha fatto insomma dei corpi e dei loro desideri un'immensa astrazione?
Quale 'comprensione storica', giustificazione 'epocale', lettura 'complessiva' è possibile per il *gulag*? Per quello concentrazionario e per quello diffuso nella quotidiana oppressione dei rapporti di potere? Quale ammirazione per l'efficienza del potere « di sinistra », che è pari all'efficienza del potere « di destra »? Comprensione e ammirazione sono atteggiamenti *di chi ha senso storico*.
La crisi della storia è anche crisi della speranza. Di quella speranza chiamata socialismo che nell'ultimo secolo ha fatto pulsare il corpo di rivoluzioni e ha dato un senso alla loro attesa, ha fatto guardare le proprie catene con gli occhi di chi sa che *deve* e può liberarsene. ma quella speranza, appena declinata nella forme del potere, ha chiesto la complicità della morte, ha allestito alcuni tra i più apocalittici scenari di morte, ha sacrificato sull'altare del potere una quantità sterminata di possibili gesti di piacere, ha trasformato la passione in dominio, la volontà di liberazione in punizione. « Tra il 1937 e il 1953 fu annientato nelle camere di tortura staliniane e rinchiuso in prigioni e *Lager* staliniani un numero molto maggiore di comunisti di vari paesi che in tutti gli stati fascisti e reazionair della terra messi insieme » (L. Kohelev, in *Dissenso e socialismo*): e, oltre questi, quanti furono i non-comunisti cui toccò la stessa fine?
La crisi della speranza è poi un indocile gesto di sfiducia, un ribellismo irrazionale, una chiusura nello stretto orizzonte della propria sopravvivenza? Quel che a Bologna *non era politico*, ed era privo di senso storico e di speranza, era poi solo un'innocente festa, una passeggiata gioiosa sotto i portici, un'azione teatrale?
La dimenticanza della storia e la caduta della speranza non sono invece i terreni su cui può rinascere la critica, e la critica più radicale? Sulla storia e sulla speranza vengono in mente due citazioni da Benjamin. Sulla storia: « Quando scese la sera del primo giorno di battaglia, avvenne che in molti luoghi di Parigi, indipendentemente e nello stesso tempo, si sparasse contro gli orologi delle Torri ». Sulla speranza: « Solo per chi non ha più speranza ci è data la speranza ».

'68, '77

Paolo Pullega, Giulio Forconi

« Ma affrettatevi a processare il re, perché non c'è cittadino che non abbia su di lui il diritto che Bruto aveva su Cesare! »
Saint-Just, *Discorso alla Convenzione*, 13 novembre 1972

È diventato costume corrente oggi lodare il '68, parlarne bene con implicita o dichiarata avversione, espressa per confronto, verso il movimento degli studenti e degli « emarginati » del '77. Questo atteggiamento si riscontra, singolarmente, proprio in quei « luoghi » che meno sembrerebbero avere ragione di adottarlo, cioè in quella che una volta si poteva chiamare « grande stampa borghese », e nelle sedi ufficiali e non dei partiti della sinistra storica. Solo la volontà di dimenticare, propria dell'« esigenza » politica, e il rifiuto della memoria di cui è capace l'industria culturale spiegano questa posizione: in realtà molte delle « contraddizioni » praticate nel '77 in forme così materialmente accentuate da risultare banalmente evidenti sono state analizzate e denunciate proprio nel '68, e il gioco delle parti, oggi in piena attuazione, era stato annunciato, in maniera repulsiva perfino per molti dei protagonisti di allora, già dal movimento studentesco sessantottesco. Si pensi poi alla critica della *rappresentanza*, alla critica delle istituzioni, al rifiuto del PCI come partito irreversibilmente inserito nella dialettica (non di classe) del potere parlamentare; alla legittimazione della violenza come risposta di « liberazione » alla violenza radicale e brutale della quotidianità capitalistica, divenuta barbara « normalità »; si pensi ancora alla teoria dell'esclusione sociale e istituzionale, ecc.
Certo, sul '68 ha finito per prevalere il « passato ». La sua fine nei *partiti* extraparlamentari rivela la presenza di un dato intrinsecamente restaurativo, proprio del fenomeno fin dalle sue radici. La « pratica alternativa » nelle università e nelle istituzioni mostra che il movimento del '68 finiva per confermare in ultima istanza proprio l'oggetto della propria negazione, mentre la formazione dei *gruppi* lo chiudeva e concludeva nella coercizione a ripetere, nella riproposta di quell'itinerario leninista (mito dell'organizzazione e del partito proletario), da cui aveva preso le mosse la storia dello stesso PCI.

Niente di tutto questo sta avvenendo nel movimento del '77. Nessun margine di salvezza dalla negazione, nessuna concessione al trabocchetto del « ma noi facciamone un'altra », nessuna adesione, infine, ad una logica di *comportamento politico*. L'analfabetismo intellettuale (si pensi per differenza alla figura di contestatore colto dello studente sessantottesco), l'afasia di questo movimento (mentre allora aveva inventato un « linguaggio », sorprendendo mass media e partiti, e liquidando il codice verbale del sapere tecnocratico degli anni del benessere) sono il dato di conferma della sua nuova natura e, come viene chiarito in altra parte di questo fascicolo, del suo carattere di *sintomo*. La negatività pura del movimento del '77 deriva, e se si vuole è garantita, dalla sua sostanziale mancanza di autocoscienza. Il movimento del '77 non *indica* in positivo nulla se non se stesso, e l'emergenza di una forma dell'essere sociale.
Chi ha potuto seguire il convegno di Bologna, e ne ha poi verificato la versione divulgata dai giornali, non ha potuto ignorare, al di là delle deformazioni dispensate con disinvolta consapevolezza, la sostanziale incomprensione di ciò che stava avvenendo. Un'ostinazione sorda riproponeva di giorno in giorno, anche nei commenti più « benevoli », l'esigenza di una positività, la richiesta di un'elaborazione di discorso e di indicazioni prospettive per il futuro da parte del convegno. In definitiva si guardava al convegno con occhio politico, mentre il convegno stesso rifiutava di « comporsi » in forma politica.
Un movimento *realmente* di emarginati (le analisi del '68 insegnano) è realmente senza potere e senza futuro, manca di autocoscienza, e, come tale, di una dimensione di contropotere. Ma proprio con tale atteggiamento, non concede margine al diverso da sé: è pura rivelazione di ciò che è. Tale è quindi la sostanza di quanto è avvenuto a Bologna: i fatti di marzo erano consistiti in una rivolta (con tutto ciò che consegue nei termini di un'analisi teorica), ma il convegno è stato un fatto d'avanguardia *nella* restaurazione, un'autorappresentazione, un modo di *esserci* senza domani. I partecipanti hanno deluso tutti: quelli che li volevano organizzati (« autonomi »); quelli che li volevano indiani pittoreschi, e creativi (le foto degli indiani apparse sui periodici sembravano perfino costruite, tanto poco rappresentavano la reale dinamica del convegno); quelli che li volevano violenti; quelli che li volevano *pochi*.

Se questo è, per alcuni aspetti almeno, il movimento, va detto che nei suoi confronti l'ottica della sinistra tradizionale, come di quella postsessantottesca, non sembra mutare in termini generali. La differenza tra la posizione del PCI e quella di Lotta Continua (per citare rispettivamente le posizioni più « lontane » e quelle più « vicine » al movimento) si differenziano sostanzialmente per un dato tattico: il PCI guarda a questa massa di emarginati dall'alto di un partito parlamentare che occupa ormai funzioni di governo clientelare, mentre Lotta Continua non può prescinderne, specie per il condizionamento alternativo di cui ancora risente, di una prospettiva di partito d'opposizione (in senso tradizionale) e di « movimento » in senso spontaneo e radicale. Il disagio con cui Lotta Continua constata la propria diversità dal movimento e dalla irriducibilità di quest'ultimo a prospettive politiche d'opposizione, insieme alla volontà di non prescindere

comunque da questo settore sociale, fonda la per molti versi singolare, per quanto politicamente giusta, formula dello « sciogliersi » nel movimento, ovvero presuppone quel ruolo di *mediazione* che le si è dovuto riconoscere nei confronti del movimento stesso. Malgrado la diversa disposizione politica, sia PCI che Lotta Continua sembrano rappresentare nei confronti del movimento una sorta di ritorno del « rimosso » leninista.

Si è arrivati, in questi mesi, a porre in relazione diretta la natura del movimento del '77 con il fenomeno della « nouvelle philosophie »; e si è anche ironizzato sulla presenza di « nuovi filosofi nostrani ». Ma, al di là delle differenze fin troppo evidenti, questi fenomeni stanno ad indicare il concretarsi di una tendenza unica, che può forse essere riassunta nel rifiuto della visione « dicotomica » del mondo che ha caratterizzato almeno gli ultimi decenni di storia. Non è più tollerabile il riconoscimento in uno schieramento, politico ma ancor prima ideologico, che tenga conto unicamente di una distinzione fra « comunisti » e « anticomunisti », tra marxisti e non marxisti. Anche se strumentale (questo dualismo è stato cavalcato con sicurezza dal potere ed è il presupposto della logica della « caccia alle streghe »), la distinzione vale ancora nel momento dell'elaborazione teorica, ed indica in tal senso una *fase di stasi* che si protrae ormai da lungo tempo, che non caratterizza soltanto l'ideologia direttamente borghese, ma anche quella che si va ormai affermando come l'ultima figura dell'ideologia dominante, ossia l'elaborazione strategica della sinistra storica. In altri termini, si può ragionevolmente sostenere che la crisi del marxismo è un dato marginale, rilevante solo in rapporto a dati teorici di fondo (il marxismo è totalmente in crisi di fronte a Marx ad esempio), mentre non lo è affatto come ideologia di maggioranza, anzi, a ben vedere, di una maggioranza sempre più silenziosa.
Fino a ieri era il vecchio potere, filiato direttamente da quello fascista, ad essere pronto ad accusare in ogni momento di « comunismo » qualsiasi forma di dissenso; oggi il nuovo potere, ancora prima di essersi insediato solidamente, rivolge senza incertezze accuse dirette ed indiscriminate di « anticomunismo ». Chiunque non è in linea, o non vuole tacere (perché è un'omertà che si chiede, comunque una corruzione, espressa perfino linguisticamente nella forma dello « sporcarsi le mani ») viene tacciato di essere un reazionario anticomunista, e di ripetere vecchie tesi di destra. È secondo questa logica che gli emarginati sono « squadristi e fascisti », i « nuovi filosofi » dei restauratori di rottami ideologici della reazione anticomunista, gli intellettuali dissenzienti dei nemici della classe operaia. Ieri come oggi, il potere esorcizza il nuovo e nega la possibilità del diverso.
Di contro si afferma, con un dato di ovvietà che a ben vedere tradisce il carattere propagandistico dell'affermazione, che l'ascesa al potere di un partito come il PCI significa automaticamente il rovesciamento delle parti, o quanto meno una « anche lunga coesistenza » tra classe e capitale. Al di là dell'elemento propagandistico e della volgarità teoretica di questa come di altre analoghe tesi oggi in voga, dietro di essa si nasconde un procedere storico che, se indagato fino in fondo, coinvolge l'evoluzione dei partiti comunisti occidentali a partire dalla teoria marxista-leninista. In altri termini, se è indubbiamente legittimo rifiutare il semplicistico incasellamento in una delle due parti di un fronte, che a ben vedere giustifica la propria esistenza solo come forma di autenticazione del potere qualunque sia, occorre anche riconoscere un dato di fondo: il potere stesso ha predisposto da lungo tempo questa divisione (geografica e ideologica), del mondo in due parti, e anche il fronte tradizionalmente « buono » è in realtà compromesso. Basterebbe considerare un dato che coinvolge radicalmente il concetto di classe, evidentemente centrale nella tradizione marxista: il presupposto dell'affermazione comunista sopra ricordata è, dal punto di vista di tale concetto, la concezione della classe operaia come intrinsecamente « buona », almeno fino a quando è disciplinata. Anzi, per il PCI la « classe » è tale solo in quanto organizzata nel Partito, e quindi solo in quanto « sua » base organica. In altri termini, se è vero che il neocapitalismo conosce da un lato le grandi masse spoliticizzate, educate al consumismo ed ai mass media, e contemporaneamente le altrettanto « grandi masse » sindacalizzate, organizzate, politicizzate ecc., è un fatto che la posizione del PCI prescinde dal riconoscimento della comune identità di tali settori. L'astuzia del capitale, o se si vuole il fatto che la realtà stessa è dialettica nella società neocapitalistica (quanto dire che il capitale ha reso concreto ciò che di più astratto aveva prodotto il grande pensiero borghese), produce un'identità sociale scissa, per cui le « grandi masse » neocapitalistiche possono essere contemporaneamente « politicizzate » e « corporative », innovative e conformiste. Solo in questo modo è spiegabile come, nel paese delle grandi lotte per i diritti civili, possa avvenire, a distanza di pochissimi anni, un ripiegamento verso posizioni di democrazia autoritaria. Detto in altri termini: le « grandi battaglie » per i diritti civili contenevano irrimediabilmente in sé quanto bastava a non rendere « civile » fino in fondo il loro esito. L'aborto, come è avvenuto per il divorzio, non sarebbe solo una conquista civile; sarebbe anche il suo opposto, una vittoria del capitale su se stesso, il raggiungimento di un momento di liberazione e insieme di un livello di sfruttamento e di alienazione più raffinato ed « evoluto » di quello precedente.
Il riconoscimento di questa dialettica implica il riconoscimento del carattere di totalità del capitale, e dell'impossibilità di una pratica dell'alternativa: indica cioè un dato mancante alla storia del marxismo, e necessariamente assente dalla sua pratica politica. Si può anzi sostenere che la disposizione politica in quanto tale implica un compromesso con il capitale e l'accettazione di occupare una posizione nel suo interno: una posizione « diversa », ma in ultima istanza funzionale. (Quanto a dire che la disposizione non politica del convegno di Bologna e del movimento del '77 contengono da questo punto di vista un ben più alto grado di rivelazione, anche se come sintomo, e di demistificazione del trabocchetto, di ogni sapienza marxista oggi possibile).

Se oggi è possibile avanzare l'ipotesi di un superamento, almeno sul piano dell'elaborazione teorica, della spaccatura in due della realtà (la spartizione ideologica del mondo tra un est ed un ovest), ed è dunque legittimo parlare di

avvio di una teoria postmarxista, è perché il grado di coinvolgimento del marxismo all'interno della prospettiva politica in quanto tale, e quindi anche della totalità capitalistica, raggiunge le sue radici teoriche. Più esattamente, dal momento in cui la storia del marxismo smette di essere una critica dell'economia politica, quindi di una critica del capitale, per diventare una storia della lotta ideologica e politica *contro* il capitale, allora la teoria marxista inizia a diventare una componente dell'*ideologia* borghese. Quel *contro* il capitale presuppone infatti, in ultima istanza, una sua metamorfosi in *a favore di, in funzione di.*

Se questa chiave interpretativa del marxismo, qui molto sommariamente accennata, è valida, ne consegue quanto meno un elemento fondamentale, di autenticazione e di critica insieme, del « compromesso storico ». Il compromesso storico risulta una forma di compimento del marxismo-leninismo, e non tanto di una sua contraddizione; il suo senso è infatti il « comunismo capitalistico » di cui parlava Marx, ovvero l'emergenza di quella funzionalità che in ultima istanza sottende il marxismo come disposizione politica ed ideologica, e non critica. Un compromesso storico come sostituzione di un potere tecnicamente efficiente ed « onesto » a quello clientelare e corrotto DC costituisce non certo la realizzazione della società socialista, ma è tuttavia la realizzazione di uno scarto storico, una forma di superamento di sé da parte del capitale, esattamente come la conquista civile dell'aborto o del divorzio. Dunque il PCI è attaccabile, non tanto per l'idea del compromesso storico come momento di razionalizzazione del sistema, come realizzazione esaustiva di quello che Pasolini chiamava il « paese pulito », ma al contrario proprio perché la sua realizzazione del compromesso storico contraddice questa impostazione, e segna un regresso, un successo del « paese corrotto » su quello « pulito », della DC come è sempre stata sul PCI come è sempre stato.
Chi si è accorto di questo deterioramento sono gli intellettuali del dissenso e il movimento degli emarginati, da questo punto di vista più consapevolmente fedeli alla tradizione comunista del PCI stesso. La loro denuncia dei fatti di marzo (occasione in cui la DC riesce a rendere il PCI direttamente protagonista della strategia della tensione) come momento centrale di questo processo, è andata ben al di là della pretesa pura emotività, di cui si è discettato e « colloquiato » sulle colonne dell'Unità.
Tuttavia, al di là di questa impostazione strategica, il tradimento operato dal PCI nei confronti di se stesso riguarda l'impostazione del marxismo stesso come tradizione politica e ideologica, che è una tradizione di contropotere, o di potere alternativo, al potere borghese. Ne è un esempio la teoria del partito di Lenin, per la quale il partito è la prefigurazione del futuro stato « socialista », (e nella realtà dello stato capitalista ad una fase più avanzata; quanto dire che la massima leninista del « finire » la rivoluzione borghese si rivolge nel suo opposto, o meglio si realizza proprio dal punto di vista dello sviluppo capitalistico, come costituzione del socialismo capitalistico enunciato da Marx). Allo stesso modo il ruolo d'opposizione dei partiti comunisti occidentali rientra nella dinamica della democrazia parlamentare esattamente come contropotere (già secondo un'enunciazione liberale, con buona pace di chi accusa i dissidenti di neoliberalismo), che ha significato di contropotere anche e nel momento della conquista del governo di un paese, o almeno nella forma di una gestione diversa del potere stesso, e del medesimo potere borghese (la teoria del « paese pulito », ricordata sopra). Le contrapposizioni ideologiche valgono allora solo come espediente strategico, come strumenti terroristici in funzione del potere, e ciò sia da una parte che dall'altra, come riconoscimento di una rappresentanza, come possibilità strumentale di identificazione e classificazione, come intesa reciproca fra le parti a garanzia della non costituzione di una terza forza.
Non può meravigliare dunque che oggi, nel momento in cui si profila una realtà contraditttoria con la spartizione dualistica del mondo, questa si presenti con i segni dell'emarginazione, del non potere e della non rappresentanza. È una realtà fuori dal gioco per ragioni strutturali; è una realtà incomprensibile ed intraducibile nel linguaggio del potere; è una realtà priva di identità al proprio interno, priva cioè di una organizzazione politicamente coerente. Così diventa arduo definire il movimento del '77 in termini di classe, risultando subito insufficiente il ricorso all'idea dell'esercito produttivo di riserva, e non è neppure facile definire degli intellettuali che sono privi di rappresentanza, anche nei confronti del movimento, e che sono organici solo a se stessi, proprio come il movimento è significativo solo di se stesso (ma, dialetticamente, sono anche significativi di un « tutto »).
L'autonomia dell'intellettuale è dunque in diretta relazione con la mancanza di una qualsiasi rappresentanza di classe (nell'accezione che la formula ha nella tradizione marxista, tanto leninista che gramsciana). La classe non è più la sua coscienza (mentre per l'intellettuale « organico » la coscienza è costituita ormai dalla dipendenza « edipica » dal partito): al suo posto può collocare, se vuole seguire la lezione di Marx, la critica della realtà dominante, o meglio la critica dell'economia politica. Ciò significa da un lato la necessità per lui di diventare soggetto in prima persona, senza possibilità di deleghe quantitativamente significative che rappresenterebbero solo compromissione col potere, e dall'altro l'accettazione di partecipare senza mediazioni ad una contraddizione, quella derivante dal fatto che la totalità del capitale lo coinvolge senza riserve, né più né meno che se fosse socialmente organico. Anzi, proprio in questa contraddizione vive la latenza di una sua possibile « assegnazione di posto », proprio come anche il movimento del '77 rischia di morire sotto le spire di una etichettatura emblematica, di un riconoscimento « rappresentativo » per ciò che non è e che non rappresenta (e, ancora, di ciò che potrebbe rappresentare). Il fattore di mediazione tra coscienza propria e sopportazione della contraddizione diviene allora un vecchio concetto idealistico e tardo liberale (che qui ricordiamo per gratificare i nostri censori), quello di libertà, sia pure nella riformulazione marxiana di autorizzazione alla critica.
E quindi la libertà (di pensiero) è obbligata a passare attraverso la mancanza di rappresentanza, a ignorare le pratiche quotidiane dell'autocensura realizzata in nome del « Partito », a rifiutare l'organicità ad una « classe » inesi-

stente se non come ipotesi ideologica, politica e sociologica sussunta a priori, a rifiutare l'esigenza politica generale che chiede, come massima prova d'onore e di lealtà, di non processare il Re: « ... si cerca di muovere a pietà, presto si compreranno le lacrime; si farà di tutto per renderci interessati, per corromperci anche... ».

Was der Proletariat ist?

Giorgio Gattei

Asor Rosa si è lamentato sulle pagine dell'« Unità » (*Il ribelle e l'operaio,* 18 settembre 1977) che la neo-cultura del dissenso manchi di un qualsiasi riferimento, sia contingente che strategico, al modo di collocarsi della classe operaia in una società capitalistica sviluppata, e quindi si riduca ad assegnare il compito di lotta ad un coacervo di figure sociali - come giovani, donne, disoccupati, studenti e *diversi* in genere - che prescinde dagli operai. Inquietante interrogativo: sarebbe così mutata la struttura e la composizione di classe in Italia da autorizzare una simile radicale modificazione del soggetto rivoluzionario? Poiché la sua risposta non può essere che negativa (poche storie: la contraddizione irriducibile resta tra classe operaia e grande capitale, tra operai e padroni!), allora quell'interrogativo si ritorce contro gli stessi « cultori » del dissenso: « come può avvenire che questo dato risulti rimosso dalla coscienza di alcuni gruppi intellettuali e di certi strati giovanili che pure si dicono di sinistra? ». Prima che della conclusione dubitativa graziosamente espressa da Asor Rosa approfitti qualche consigliere del « moderno Principe » di doga un po' più grossa (alla Lombardo Radice, per intenderci) che faccia del preteso abbandono della « centralità operaia » la prova *provata* del carattere « oggettivamente di destra » della cultura dissidente/dissenziente, precipitandola nel grande calderone delle ideologie interdette dove già cuociono insieme *nouvelle philosophie,* teoria dei bisogni ed economia libidica; prima che si verifichi una simile *reductio ad absurdum,* sembra opportuno correre ai ripari e spiegare ad Asor Rosa come dovrebbe oggi leggersi la questione da lui sollevata della *centralità operaia.*

E si potrebbe anche cominciare con la domanda della « coscienza ingenua »: che cosa « classe operaia » è? (Lukacs aveva scritto ben diversamente: *Was der Proletariat ist* - e nella mutazione, più che di lingua, di concetto, dal *proletariat* alla « classe operaia », sta tutta una storia d'involuzione del pensiero politico comunista). Due passi antitetici insinuano una equivalenza forte: per Asor Rosa a) « non è detto che in certi settori della classe dirigente non sia stato operato consapevolmente il calcolo di ridurre l'area del lavoro produttivo e di contrarre quindi le dimensioni della classe operaia di fabbrica »; b) « la richiesta di espansione del lavoro produttivo che il movimento operaio attualmente sostiene con particolare vigore, poiché l'espansione del lavoro produttivo coincide in larga misura con l'espansione di massa della classe operaia di fabbrica ». E siamo serviti: la classe operaia (di fabbrica) coincidendo con il *lavoro produttivo,* quanti ad essa non si richiamano nella identificazione del soggetto rivoluzionario devono accontentarsi della multiforme fenomenologia degli « emarginati », sul piano economico improduttivi per definizione, su quello politico « untorelli » o « nuovi fascisti » secondo le strumentalizzazioni d'occasione amendolo-berlingueriane.

Classe in sè.

Ma ragioniamo invece! Il fatto è che Asor Rosa non ha per niente definito quel concetto di « lavoratore produttivo » che pure adopera con spregiudicatezza, nè il criterio che gli consente di attribuire una simile qualifica (nota bene: l'ha dimostrato Carlo Marx e dovrebbe essere noto almeno *via Pietranera* che « essere lavoratore produttivo non è una fortuna, ma una disgrazia ») alla sola classe operaia (di fabbrica), con esclusione d'ogni altro salariato/salariabile. Il fatto è che la definizione del « lavoro produttivo » non è affatto pacifica, come ha mostrato anche di recente la polemica indotta dal *Saggio sulle classi sociali* di Sylos Labini, e che le opzioni possibili sono infinite a spilluzzicare tra Adam Smith e Wright Mills. Ma Asor Rosa è un marxista conseguente e potrebbe richiamare seccamente al Testo: nel *Capitale* è scritto che lavoratore produttivo è chi produce plusvalore - quindi l'operaio di fabbrica. Punto e a capo.

Ma proprio nel Testo sta il guaio. Perché se Marx ha avuto buon gioco nel dimostrare la *doppiezza* di Smith nel definire il lavoro produttivo in modo insieme « esoterico » e « essoterico »: inutile andar oltre, ci siamo capiti), è ben singolare che il rimprovero di parlare con lingua biforcuta possa essere esteso pure a lui, che invece si mantiene correttamente entro quel punto di vista *critico* che, quando parla di produzione, si riferisce sempre ad una determinata fase storica di sviluppo della produzione sociale. Risulta infatti che anche Marx ha dato *due definizioni del lavoratore produttivo,* quasi che potessero darsi due distinte determinazioni della forza-lavoro: oltre a definirlo infatti in senso stretto come il produttore del plusvalore, lo ha pure riconosciuto

a partire dal rapporto di scambio forza-lavoro/capitale che lo costituisce in senso lato come *lavoratore salariato.* E poiché non siamo autorizzati a giudicare equivalenti le due definizioni (al punto che tutta la forza-lavoro che si scambia con capitale risulti produttiva di plusvalore) è necessario che si facciano i conti con l'appartenenza di classe dei lavoratori salariati che non producono plusvalore.

Certamente la produzione capitalistica è produzione immediata di plusvalore, e quindi fa perno sui lavoratori « produttivi » in senso stretto, riconducibili *à peu près* alla classe operaia di fabbrica (attenti però alla trappola dell'« operaio complessivo »!). Ma ciò ha valore solo in prima istanza, perché nella sua dimensione globale essa necessita di tutta una serie di funzioni di mediazione - funzioni di *riproduzione capitalistica,* per dire meglio - che investono a livelli sempre più ampi il corpo sociale, fino a culminare nella « sintesi generale » dello Stato. L'espletamento di queste funzioni d'intermediazione (che non sono direttamente produttive di plusvalore, ma sono altrettanto *necessarie* se si vuol garantire il controllo sociale sulle differenti fasi di metamorfosi del capitale, sulla regolare ripetizione del ciclo produttivo e sulla combinazione simultanea dei « molti capitali ») è affidata ad una massa di *lavoratori subordinati* - apparato d'ordine dello Stato e apparato di riproduzione della società - che si distinguono dalla classe operaia (di fabbrica) proprio perché non sono direttamente impegnati nella produzione del plusvalore. Tuttavia è indiscutibile il *carattere salariale* del loro rapporto di occupazione, rapporto fondato sullo scambio di forza-lavoro contro capitale (variabile), che li rende omologabili alla classe operaia di fabbrica e « produttivi » in senso lato al pari di questa. Una simile *doppiezza* di figura sociale non consente di apparentarli in forma immediata alla classe operaia (tesi dell'« operaio sociale ») ma neppure autorizza a distinguerli irriducibilmente da questa con la tesi della « quasi classe ». A sottolineare questo carattere d'identità e differenza insieme, li chiamiamo *lavoratori ri-produttivi.* Allora questi lavoratori riproduttivi non creano plusvalore e non sono quindi immediatamente produttivi; ma sono comunque salariati, e perciò produttivi in forma mediata. E se con Marx intendiamo come « classe operaia » non soltanto gli operai di fabbrica, ma la *forza-lavoro complessivamente salariata* (un riferimento esplicito sta nel *Capitale,* libro I, cap. 23, § 3), per coglierne la consistenza quantitativa è necessario aggiungere al suo nucleo forte di fabbrica anche questi lavoratori salariati impegnati nelle attività di riproduzione, che danno consistenza alla rubrica marxiana della forza-lavoro « che non è nello stesso tempo lavoro produttivo » (*Capitolo sesto inedito*).

Né ciò basta ancora, poiché alla forza-lavoro salariata (di fabbrica e riproduttiva) bisogna aggiungere pure la massa della sovrappopolazione relative (operaia e intellettuale) che costituisce l'*esercito industriale di riserva* che le vicende dell'accumulazione necessariamente affiancano e contrappongono alla parte attiva del proletariato e che « appartiene al capitale in maniera così completa come se quest'ultimo l'avesse allevato a sue proprie spese » (Marx). Sappiamo a questo proposito che non si tratta soltanto di contare quanti sono i lavoratori esplicitamente in cerca di occupazione, secondo la pratica miope delle statistiche ufficiali, bensì di considerare sul lungo periodo tutto il *potenziale di forza-lavoro,* disponibile nel caso si costituissero condizioni e/o necessità di occupazione, fino a comprendere, oltre ai disoccupati palesi, gli « scoraggiati » e gli occupati precari. (Statisticamente il concetto è di difficile misurazione, come ha provato il tentativo di calcolo condotto da Meldolesi; teoricamente, però, è ineccepibile e politicamente opportuno: qualcosa di simile non è forse stato alla base della legge sulla occupazione giovanile?).

Ecco allora che emergono sullo sfondo del mercato ufficiale della forza-lavoro i *diversi* dalla classe salariata stabilmente occupata: i disoccupati, vivacchianti nelle pratiche del sussidio; gli inoccupati autoesclusi perché socialmente frustrati dal fare offerta esplicita di lavoro; gli occupati precari, costretti dalla rigidità della domanda ad accettare condizioni di occupazione (« lavoro nero ») prive di prospettiva e di garanzie di stabilità - insomma tutto quel complesso di *forza-lavoro salariabile* che raggruppa (non casualmente) le quote deboli della manodopera, come i giovani, le donne, gli immigrati..., trattenute in forma funzionale alle esigenze dell'accumulazione entro un serbatoio di attesa con uso immediatamente ricattatorio sulla occupazione salariata. (L'interpretazione si mostra troppo voltata a sinistra? In un commento a caldo sulla manifestazione di Bologna contro la repressione, il « Resto del Carlino » del 26 settembre 1977 ha scritto testualmente: « ora che è finita la vostra Nashville emiliana dovete dirci, cari ragazzi, cosa farete da grandi e la classe politica deve dirci come intende utilizzare, senza più chiacchiere, la vostra forza-lavoro ». Mentre i 70.000 « repressi » sfilavano, qualcuno ha dunque saputo giudicarli più che per i connotati ideologici manifestati negli slogans, per la potenziale energia lavorativa (*Arbeitskraft* o *Arbeitsvermögen,* per dirla con Marx), riconoscendoli subito come quota di *proletariato disponibile.* Una prova incredibile di « materialismo » politico, scritta veramente in linguaggio kapitalistico!).

Così la consistenza complessiva della *forza-lavoro storicamente presente* si può valutare solo sommando (per via d'astrazione naturalmente: avrebbe poco senso mettersi a contare le teste dei proletari, ricorrendo quella apparenza percettiva dove si perdono quanti scambiano il fenomeno per la *legge* del fenomeno) alla sua *parte salariata,* composta come s'è visto delle artcolazioni dei lavoratori produttivi, quegli *strati salariabili* che premono sul mercato del lavoro pur venendo catalogati come forze non di lavoro, perché ad es. le donne figurano sempre come casalinghe e i giovani come studenti. Solo in questo modo si può rendere palese la tendenza storicamente immanente, alla estensione del dominio capitalistico sulla intera disponibilità di manodopera, nonché la maniera in cui, attraverso le sue diverse articolazioni, la *forma del lavoro salariato/salariabile* si assolutizza, fino a porsi come unico statuto possibile d'esistenza sociale, come condizione di classe generalmente dominante, ed il *proletariato* (*Gesamtarbeit* che si deve scambiare con *Gesamtkapital*) come méta e orizzonte dello « stato di cose presente ».

Se così - e ritorniamo finalmente ad Asor Rosa - la classe operaia di fabbrica, pur rimanendo a tutti gli effetti il nucleo forte del proletariato complessivo perché realmente produttiva del plusvalore, può esprimere meno che mai la totalità della forza-lavoro sociale che si confronta e scontra con il capitale. Asor Rosa non può arrivare a comprenderlo perché dal suo quadro categoriale, ridotto dall'« operaismo » mai dimesso entro la dimensione parziale della fabbrica, è assente quella definizione del *proletariato come classe universale arti-*

colata a dominante che, sola, può dar conto dell'attuale livello della lotta di classe come insofferenza e antagonismo diffuso al sistema di produzione-riproduzione capitalistico (capitale sociale e molti capitali; unità e disunità del proletariato; gestione-mediazione generale dello Stato. Necessità di un'analisi di classe delle funzioni di governo).

Classe per sé.

Eppure è indiscutibile che questo corpo sociale complessivo si presenta *scisso*: se c'è una lezione da trarre dai « fatti di marzo » di Bologna, essa sta, ben più che nella provocazione poliziesca, nella violenza « autonoma » o nello spettacolo della repressione militare, nella eccezionalità della situazione logistica del 16 marzo: da un lato la grande adunata unitaria (200.000 persone strette attorno alle istanze rappresentative di partito, sindacato e associazione), dall'altro 5.000 'cani sciolti' in *sit-in,* ognuno a rappresentare soltanto se stesso. Lungo il « cordone sanitario » steso dal servizio d'ordine unitario correva la verità di quella crisi. Si tratta di riconoscere chi e che cosa separasse quella *linea di foglia.*
Va dato atto ad Asor Rosa di essere stato tra i primi ad avvertire l'incrinatura, precipitandosi a formalizzarla (era febbraio) nell'infelice teoria delle « due società ». Conseguentemente alla presupposizione di una differenza irriducibile tra « operai » e « ribelli » (l'articolo di settembre è soltanto un prolungamento di quello precedente), egli ha parlato di *due* società contrapposte, usando del « metodo genealogico », nietzschiano prima che di Foucault, che giudica i poli della contraddizione come reciprocamente escludentisi: l'altro è riconosciuto come totalmente Altro e quindi rescisso dallo Stesso. (Ma va detto che Asor Rosa se n'è servito alla rovescia di Foucault, parteggiando per la ragione dei « produttori » contro la sragione degli esclusi. Avesse parlato della nascita della follia, avrebbe giustificato il « grande internamento »; altrove non ha forse esaltato la Compagnia di Gesù?). Ma se, con metodo dialettico riconosciamo le antinomie come *rapporto di contraddizione,* e quindi le due società come l'unica totalità del proletariato scissa e lacerata, allora dobbiamo ricercare ciò che ha prodotto la contrapposizione drammatica dell'operaio al ribelle, giusta quella interpretazione, mistificante fin nella nomenclatura, che oppone la determinazione economico-sociale dell'« operaio » al connotato etico-politico del « ribelle ».
Intanto una cosa deve risultare chiara per tutti: che oggi la contrapposizione interna al proletariato investe la *legittimità delle sue istanze rappresentative,* in primo luogo il Partito comunista. Se c'è stata un'idea che ha fatto la forza morale di questo partito, è stata l'identità presupposta della sua funzione di rappresentanza con l'intera classe rappresentata e rappresentabile. Non erano mancate all'origine precise suggestioni marxiane, ma soltanto col leninismo la consacrazione del Partito a rappresentante unico della classe (perché detentore esclusivo e a priori della sua coscienza) ha potuto raggiungere l'evidenza tautologica e la dimensione del dogma. « Noi siamo il partito della classe - ha predicato instancabilmente Lenin - e perciò quasi tutta la classe (ed in tempo di guerra civile, l'intera classe senza eccezione) deve agire sotto la direzione del nostro partito, aderire il più possibile al nostro partito ». Era fatta: il Partito comunista veniva a porsi sull'orizzonte storico della transizione non già come *un* partito di classe, ma come *il* partito della classe, fino alla esaltazione ontologica di Lukacs e alla strumentalizzazione gramsciana del « moderno Principe ». Per anni la saldezza di questo convincimento ha guadagnato seguito al Partito comunista. Il rapporto di fedeltà monogamico, o di dialogo preferenziale con esso, è stato accettato e subíto, oltre che dagli iscritti, dai « compagni di strada » (oh, *les Communistes et la Paix!*) proprio perché intellettualmente « provato » (si fa per dire) dalle diverse giustificazioni del medesimo postulato: che storicamente non potesse che darsi *una* rappresentanza globale alla classe e che questa rappresentanza fosse necessariamente incarnata solo in quel partito. Ora è ironia della storia che, ad incrinare una simile certezza, non siano stati tanto gli attacchi portati dall'avversario, quanto le teorizzazioni spregiudicate dei nuovissimi apologeti del « moderno Principe », caduti in preda alla libidine d'*autonomia del politico* (altrettanta responsabilità spetta però al riconoscimento del « pluralismo » della classe operaia: esso ha operato nel medesimo senso distruttivo).
A monte della teorizzazione c'è un recupero intellettualmente forte: il recupero « a sinistra » di una certa lettura alto-borghese di *Hegel politico,* per restituirla in epoca post-marxiana (come s'è detto) « a chi essa di diritto apparteneva, cioè a quel tipo di tradizione intellettuale che interpreta il punto di vista operaio ».
Nello Stato come destino Tronti ha riconosciuto tutta la novità contemporanea dell'intuizione politica hegeliana: il fatto che « il punto di partenza per il cammino del politico non è negli individui, ma nello Stato... e nello Stato senza princìpi ». Da qui il taglio restaurativo (a purga dell'ebbrezza giovanile operaistica) del suo ragionamento che gioca « il politico contro il sociale e non viceversa, come è stato fin qui in una prassi sovversiva »; da qui anche l'apprezzamento per la categoria hegeliana del « conquistatore » (grande individuo o classe di governo), inteso come la figura storica che costituisce la supremazia dello Stato e ne giustifica la violenza contro ogni pretesa particolare. L'impatto di *questo Hegel* sul « moderno Principe » è stato a dir poco dirompente: in epoca post-marxiana « la classe operaia non si pone più come organizzazione autonoma nella sola forma del partito, così com'era stato nella tradizione codificata da Lenin e dai bolscevichi; ma addirittura si tratta di fare dello Stato la forma moderna di una classe operaia organizzata in classe dominante ». Cos'è dunque questo Stato moderno? « Niente meno che la moderna forma di organizzazione autonoma della classe operaia! ».
Ma l'ossessivo blaterare che ci perseguita delle masse che si fanno Stato serve in verità a mascherare la brutalità dell'*escamotage* immediatamente seguente. Mantenendo intatto il cordone ombelicale che lega la classe al partito e riconduce senza residui l'esistenza sociale della prima alla sua rappresentanza politica, l'affermazione della classe che si fa Stato si rovescia d'obbligo in quella che *il suo partito va a farsi governo* (« governo », perché a questo livello « il concetto tradizionalmente così lontano dello Stato si traduce in questa realtà sempre più vicina che è il governo ») - e qualche notabile può addirittura sperare di finire sottosegretario. (*Honni soit qui mal y pense,* ma che c'insegna *Thalassa* di Sandor Ferenczi? Il desiderio di ristabilire la situazione di calma goduta nel ventre materno anteriore alla nascita costituisce l'atto sessuale come regressione orientata a rientrare nel grembo. « Il coito realizza questa temporanea regressione in tre maniere: tutto l'organismo la realizza solo in modo allucinatorio, alla maniera del sogno;

il pene, col quale si identifica l'intero organismo, vi riesce già in parte, e cioè simbolicamente, ma solo lo sperma ha il privilegio nel suo ruolo di rappresentante dell'Io e del suo alter ego narcissico, l'organo genitale, di riuscire realmente a raggiungere la situazione intra-uterina »).
Né basta ancora perché, giunta in prossimità del governo, l'organizzazione politica di parte, il partito cioè, deve rivendicare l'*autonomia dalla classe* (in ciò si risolve dunque l'autonomia del politico!) perché la politica è un'arte che richiede lo specifico di una pratica superiore agli interessi di gruppo e di classe, e quindi la formazione di un « ceto politico professionale », d'estrazione di partito, che conosca e pratichi quest'arte di comando e mediazione sulla società nel suo complesso, classe operaia compresa. Lungo questa china non ci vuol molto perché Tronti venga ad auspicare « un processo di ammodernamento del partito che sottolinei proprio la sua capacità di *emancipazione dalla classe operaia* », la separazione dell'istituto rappresentativo di classe dalla classe di rappresentanza, e così la conquista dello Stato nella sola forma possibile in questa beata epoca post-marxiana: « lo Stato moderno è una macchina che può essere smontata e sostituita soltanto *dall'interno* e *dall'alto* ». Di Tronti conoscevamo da tempo la vocazione all'entrismo; le sue ultime elucubrazioni ce lo mostrano incline a vagheggiare congiure di palazzo alla maniera rinascimentale (troppo Machiavelli fa male!). Volontà/arroganza di (omni)potenza: « politica e potere, potere e forza, forza e violenza calcolata e quindi di nuovo politica: fuori da questo *cerchio di gesso* non c'è teoria né pratica del politico nel giovane Hegel e oltre ».
Chi traccia il cerchio di gesso? E' stato scritto sulla prima copertina di questa rivista: « attorno ai fori, secondo il rito, un cerchio di gesso bianco calcola il numero delle pallottole. Dovrebbe essere semplice da capire: il potere diventa assoluto se manca l'opposizione, se l'opposizione si fa parte del potere e si compromette col potere, se il potere si produce e riproduce col consenso della opposizione ». Certo, dovrebbe essere semplice da capire: fuori dal *cerchio di gesso* del potere assoluto c'è solo la furia del dileguare; dentro di esso ogni garanzia di risultato. E allora perché mai il miraggio di una totale mediazione realizzata nella « forma-Stato » del Partito ha trovato vita così breve, rovesciandosi nella messa in crisi sistematica della legittimità della rappresentanza politica? Perche la risposta alle richieste di « autonomia del politico » è stata l'affermazione superba della autonomia *dal* politico?
La società borghese ha le sue leggi: la contraddizione irriducibile che la costituisce realmente come « base mondana lacerata », esorcizzata a parole, non si fa ridurre ed infrange la compostezza delle impalcature dottrinarie che pretendono di contenerla. Si ha difficoltà a riconoscerla? E' la solita contraddizione tra « lavoro vivo » e « lavoro morto » (forza-lavoro e capitale), per Marx termine ultimo della trasformazione delle lotte di classe oltre l'età delle articolazioni in classi - ma sotto forme inconsuete perché *larvatus prodeo*.
Quando il conflitto è strumentalizzato entro le regole di una rappresentazione totalitaria agita sulla scena pubblica dagli attori delegati di partito e di sindacato, e forzato ad investirsi, per via di mediazione presupposta, in autofinanziamento delle neoistituzioni della « partecipazione dipendente »: Bologna, 16 marzo; allora spezza il « cerchio di gesso » soltanto ciò che sfugge alla mediazione organizzata e non si lascia ridurre alla istanza rappresentativa. Sono i *non-garantiti*, per niente nuovi soggetti sociali « al margine » che vengano ad occupare il posto lasciato libero da una classe operaia trapassata a Stato, piuttosto rivelatori d'avanguardia della *crisi del rapporto tra partito e classe* che si palesa dapprima nelle frange del proletariato, lungo i bordi deboli del suo corpo complessivo: tra i giovani e le donne, i disoccupati e i diversi già fuori, per l'azione dei meccanismi di esclusione, da ogni tipo di rappresentanza sociale, già estranei, per la loro condizione discriminata, dalle forme stabili della mediazione politica. Può anche esserci all'origine una precisa condizione di marginalizzazione, ma è certo una scelta politica che ne prescinde quella di non riconoscersi, *fin* da ora, nelle istituzioni che pretendono di rappresentare. Questa *scelta di « non-garanzia »* come autonomia di comportamento collettivo non ha intrinsecamente alcun limite di gruppo: passa all'ordine del giorno dell'intero proletariato, marginale e organizzato, quando il partito si emancipa dalla classe e coltiva la vocazione al dominio esercitandosi nelle pratiche autoritarie del consenso coatto; può diventare il terreno di una campagna di massa per la ricomposizione della classe in « per-sè » che superi, sull'obiettivo della critica della rappresentanza, le sue disarticolazioni interne, materiali e ideologiche. Per ora si tratta soltanto di una tendenza possibile, che attende il suo *hic Rhodus, hic salta* mentre si svolge faticosamente nella confusione di progressi e arretramenti. « Questa confusione è come quella del sogno: traduce una resistenza o una censura che opera sullo stesso contenuto del sogno. Qui essa traduce un fatto capitale, difficilmente accettabile dagli stessi proletari: che la lotta sociale si sposta dal tradizionale nemico di classe, esterno, padroni e capitale, al vero nemico interno di classe, la propria istanza rappresentativa di classe, partito o sindacato, cui gli operai delegano il proprio potere per vederselo ritorcere contro sotto forma di delega del potere padronale e di governo. Lui, il capitale, non aliena che la forza-lavoro e il suo prodotto, non ha che il monopolio della produzione; loro, i partiti e i sindacati, alienano il potere sociale degli sfruttati, hanno il monopolio della rappresentanza. La loro messa in questione è un progresso rivoluzionario storico. Ma questo progresso si paga con una minore chiarezza, una minore risolutezza, una regressione apparente, l'assenza di continuità, di logica, di obiettivi. Il fatto è che tutto diventa incerto e tutto resiste quando si tratta di affrontare la propria istanza repressiva, di scacciare il rappresentante sindacale, il delegato, il responsabile, il porta-parola *dalla propria testa* » (Baudrillard).
Questo è il pericolo che Asor Rosa ha inteso esorcizzare in via preventiva differenziando patologicamente il ribelle dall'operaio: che l'operaio preferisca farsi ribelle piuttosto che ridursi a questo Stato, e chiedere, dall'alto della sua condizione di produttore effettivo del plusvalore, la resa dei conti ai propri rappresentanti. (Esorcismo che ha operato *dentro* il testo: 31 volte è ricorso nell'articolo l'aggettivo-sostantivo « operai/o/a », solo due volte è scappato un « pci ». Forse, dopo lo sfascio sindacale (contestazioni operaie a Scheda e a Lama, sciopero autonomo dei ferrovieri, emorragia degli iscritti) è stato il timore di contraccolpi sul partito (un infortunio/infartino: la Saom-Omsa di Forlì) a consigliare di riesumere la giaculatoria operaistica, annacquando l'appello di febbraio al « PCI, unica forma autorevole e attendibile dello Stato repubblicano ». Il

furbesco rinvio della prova elettorale di novembre copre lo spazio d'una stagione, ma poi?). Se è vero che il proletariato si rapporta e contrappone in ultima istanza sempre e soltanto al capitale, è però altrettanto vero che questa sua relazione di contraddizione non si presenta adesso in forma pura, bensì mediata dallo spettacolo della sua rappresentanza politica che si identifica con lo Stato del capitale. Allora il superamento di questa cattiva unità può essere la condizione per riportare alla vista il *nudo rapporto capitalistico,* oltre le immagini allucinate e distorte che gli rimandano equivoci abbracci istituzionali unitari. Qui sta il carattere epidemico delle posizioni di *autonomia dal politico.* Una *tecnica del contagio* più che del complotto, come ha bene inteso chi si è precipitato a parlar d'untorelli, dando però vista di non sapere la successiva storia della colonna infame. Intanto è la vigilia: devianti rispetto al sistema della rappresentanza, questi ribelli « contagiano della loro devianza tutto il proletariato, che progressivamente apprende pure lui a fare a meno del sistema di rappresentanza e di ogni istanza che pretende di parlare a suo nome ». Può essere una previsione esagerata, ma è giusto preoccuparsene perché, se mai fosse vera, un simile *rilancio della lotta di classe* « potrebbe essere veramente la sua fine pura e semplice come luogo geometrico del politico » (Baudrillard). Sarebbe la « crisi organica » di Gramsci.

Rappresentanza e rappresentazione

Maurizio Maldini

Sul riflesso del riflusso

(Appunti indisciplinati sul rapporto del movimento con se stesso)

1. *Per un discorso fuori dal discorso*

Stabilito che era difficile immaginare un movimento quale quello che abbiamo avuto.
Stabilito che è difficile non lasciarsi travolgere dall'iniziativa di lotta.
Stabilito questo ed altro, proviamo a rifiutare l'evidente, a rifiutare le condizioni esistenti. A immaginare un campo d'analisi e d'attività critica, temporanea e provvisoria, in grado di dar vita al diverso modo di essere in questa realtà. E rompere il processo che fa del reale il razionale. L'alternativa sarebbe rimanere a livelli di facilità intuitiva ed emotiva perdenti.

2. *Potere stimolante e potere inibente*

L'occupazione di febbraio, contro il patto istituzionale che opprimeva il « popolo degli esclusi », si concludeva con un patto fra gli esclusi. Produceva un movimento che fuoriusciva dalla società esistente, non ne era una parte, ma il tutto. Significante della totalità del malessere sociale.
Viveva fuori dal progetto politico.
Non sopportava di autorganizzarsi ed autorappresentarsi.
Il dopo-marzo, nel suo infinito vertere, genera anche un processo opposto: il vortice diviene vertice: «Le mozioni uccidono le emozioni». Il segno precorritore di una sovversione più vasta si autoidentifica con la propria funzione sintomatica: si autorappresenta. Dalla sovversione della rappresentatività si arriva alla rappresentatività della sovversione.
È il primo elemento della selezione partecipativa alla vita del movimento, del ritorno dall'essere movimento al fare il movimento: i volantinaggi, le manifestazioni ecc.
Dalla pratica dell'essere alla pratica del fare.

3. *Funzione dirigente e coscienza rappresentativa*

È bene discutere del successo apparente del Convegno: *non* è prevalso il dominio consapevole di coloro che ne erano i protagonisti; condizionati, invece, dalla palese esistenza di un apparato decisionale.
Sul nostro pensiero è calato un *pensato*.
Credevamo di agire ed eravamo agiti; di creare e riproducevamo.
Ci giudicavamo artefici del nostro pensiero, ed era la realtà che si pensava in noi, ricettacoli di un potere che stava altrove: nella funzione dirigente dell'avanguardia.
Il movimento da dissoluzione si evolve in « soluzione ».
Il latente diventa patente.
Il patologico è spiegato dal normale.
Il movimento cessa come sintomo d'altro: nasce come *rappresentante* dei non-garantiti.

4. *Lo stato permissivo*

Rendersi immagine di un sociale che non stà più dentro la rappresentatività, fa inermi di fronte al potere.
Il potere si è rivelato essere come stato « permissivo »: più di ogni altro ha possibilità e capacità di convincerti della *tua* libertà — che è poi quella che lui ti concede —, di costringerti a usarla e a gestirla.
È lo stato che diventa dinamico, quando non è più dinamica la struttura produttiva.
È lo stato che riesce a partorire figli coscienti dei nuovi diritti e delle nuove « esigenze » della lotta.
È il potere più fascista che ci è dato di conoscere. Ha trasformato la libertà concessa in obbligo di gestione della libertà.
E il Palasport cosa è stato se non un'enorme assemblea sulla gestione della libertà concessa? E le seggiole dell'autonomia organizzata cos'altro sono se non gli scranni senatoriali della democrazia borghese? E l'assemblea, come atto che in se si risolve, come decisione che risolve tutto, cos'altro è se non la forma suprema della democrazia borghese?

5. *Per la critica della milizia politica*

La critica dell'economia politica è anche, oggi, critica della milizia politica: della militanza che ha degradato il bisogno di comunismo, in necessità di sublimazione politica; che ha separato la volontà di valorizzazione del presente, dalla pratica della sua soddisfazione: così come la forza-lavoro viene separata dalle sue condizioni di lavoro.
E ha negato l'autonomia e l'insostituibilità delle idee e dei sentimenti nel rinvio a ciò che è stato sentito, pensato, espresso e studiato dall'avanguardia: così come il lavoro morto assoggetta, nella produzione, il lavoro vivo.
La militanza prodotta fino ad oggi non è sufficiente. « *Il problema non è che alcuni vivano, pensino, facciano l'amore, sparino, parlino meglio degli altri, ma invece che nessun compagno viva, pensi, faccia l'amore, spari o parli così male da ritrovarsi costretto a dissimulare i suoi ritardi...* ».

6. *Muovere e venir mosso*

Le critiche che oggi è possibile fare non sono nuova analisi, poiché il movimento come sintomo da analizzare si è dissolto.
Sono semplicemente lo « stato di critica » di centinaia di compagni.
Per questo sono ormai concluse.
Rimane solo il dato dei compagni che *vivono* questo « stato i critica »: essi sono la « periferia » del movimento: i soli ancora in possesso di una vitalità attiva: gli unici ancora preservati dalle iniziative egemoniche dello stato « permissivo » e dell'avanguardia politica: dall'autorappresentazione del movimento.
Essi sono, al contempo, il non-rappresentato e il prodotto della rappresentanza, della crisi della rappresentazione.
La loro esistenza è la base della non esistenza del movimento come organicità, come partito, come pugno chiuso...
Il movimento si oggettiva nella recita del proprio ruolo, ma non rappresenta ormai che la « parte » di se. Sarà, quindi, azione pura, accadimento, gesto esemplare.
Il non-rappresentato invece è in grado di riapparire alla fine della rappresentazione: di muovere, non di venir mosso.
È l'oscenità della scena, sulla scena.

7. *Prostrarsi nel presente e protendersi verso il futuro*

In una fase di vuoto, del pensare e dell'agire, la massima attualità sta nell'essere inattuale.
La teoria è il rifiuto della teoria come domanda che si è già data una risposta, che ha stabilito le-leggi-del-mondo: è, al contrario, l'*analisi* dei sintomi, del latente, delle radici del caos.
La politica è rifiuto della politica come comportamento conseguente a quelle leggi, è *autonomia* dal gesto simbolico, è critica della volontà della azione diretta, è il non rappresentato che scava alla radice della propria non rappresentazione, è la denuncia della totalità come rappresentazione e della rappresentazione come totalità.

La pratica della poesia

Alice a Bologna

Roberto Di Marco

Dove una volta esisteva
un parco con delle aiuole
gli estirpatori del complotto
giocano una partita a dadi
con i dotti suonatori di pietrisco
un muro inutile è dato
alla città
non vale la tomba di Francesco
né l'urlo di Alice beffardo
una goccia sull'Atlantico
sono le carte non più segrete
del giudice
qui in questo vecchio quartiere
in evidente climaterio
il mare mediterraneo smette
d'avere orizzonti
eventualmente mancasse la luce
Alice cerca candele
per i dotti suonatori di pietrisco
intenditori di passamanerie
in giro a vuotare il cranio
odorano le piume del Piedemorto
indicono gare di pesca con premi
dal nuovo Palazzo degli Affari
ma i fiumi sono miseri e spenti
prosperano soltanto gli affari
loro
in giro a vuotare il cranio
il braccio che sul cuscino
si piega
non capiscono le nuove ginestre
che fioriscono inermi
il loro senno si eclissa
sulle soglie
del Palazzo
degli Affari e del Potere
ma finale decadenza con l'impeto
eccellente
di accadimenti nuovi
ma noi laviamoci i peli
facciamoceli brillare
tra i soli sulla città
le squame d'oro nel cielo
non vidi mai
Alice non è prensiva né penetrativa
è estensiva in corpus complexus
prendiamoci la città dunque
non è reato
la città appartiene ai nostri sogni
e alle nostre domande
giriamo l'angolo di corsa
si fermano contro il muro
ma con la faccia al sole
con la bocca piena nel riso
proposta: circondiamo l'aria
stringiamola e prendiamo tutto quello
che lascia cadere
circondiamo l'aria non è reato
i salami non contano se ridiamo
di loro
e se ti va piccola bestia
usa pure la mia coda
per tenere brillante la tua casa
e allora se dici lotta
devi complicare le cose che sperimenti
con uggia
farle sconfinare sempre nell'ignoto
perché non ci va bene nulla
di ciò che è
comunichiamo non so che cosa
ci penserà l'onninutile IBM
Alice tentenna e svicola
all'aria aperta acchiappa aria
e poi s'eclissa
prende appunti
sprofonda nella scrittura
medita e sogna / dentro
la bocca / del serpente incoronato
Alice non ama le rose con le spine
dileggia ogni Società per Azioni
compresa la famiglia per decreto
indossa per gioco la pelle
del serpente
s'insinua nel pensiero dei citrulli
ne discioglie i cristalli
del 45 del 56 del 68
Alice è uscita dal ghetto
invade la città che teme
odia la casa di Carducci
imita il volo degli uccelli

non è ammessa al Comunale
non rutta al Cantunzein
con i dirigenti delle municipalizzate
e le delegazioni estere curiose
e le ballerine famose
formose
virtuose
del balletto del Teatro Bolscioi
la vogliono rinchiusa nel ghetto
i dotti suonatori di pietrisco
Alice fa del ghetto una mecca lontana
infiora la mucca di Granarolo
s'annoia
reclama la gioia
ma tutto è verboten
è chiuso nel prezzo
forma di merce e produzione di morte
Seveso e Mergellina
uso della scienza come comando
scienza del comando
erogazione di lavoro non pagato
forma di merce e produzione di morte
organizzazione repressiva del consenso
nella città
dove il soccmel suona
consenso alla merce e alla morte
Seveso Soweto e Mergellina
sorelle compagne compagne bambine
questa scuola dicevo
è il ghetto delle guardie bianche
e camicette infuocate
e ricciolini composti
e fiorellini comme il faut
questa scuola questa città
delle prossime messe sotto massaie
a invecchiare finalmente destinate
tra merletti rattoppi e fornelli
e pannolini lines
per la riproduzione dei rapporti di produzione
guardie bianche istruite a perpetuare
nel meglio della vostra grazia
gli apparati ideologici
e la separatezza funzionale
di economia domestica e economia politica
nel nome del Padre
che inscritto è in voi e nelle vostre
pratiche
che inscritto è persino
nei lavaggi segreti dell'alba
e resta un mondo nel quale
trionfano ancora
i vecchi tulipani sfioriti
cavolacci marcescenti
sempre pronti alla carezza iniqua
i nuovi acquasantieri inoltre
non sono gentili
nonostante lo smalto ch'è rozzo
con stupida lacca democratica e pluralista
per i citrulli
si presenta ora l'europanzerkommunismus
ma Alice sospetta
non si fida se è protetta
Alice balbetta
tossicchia
sonnecchia
Alice è uscita dal ghetto
Bologna non sarà Soweto
Alice ha trovato una strada
tra i corvi i bruchi e le liane
Alice è Weltgericht?
allucinazione telefonica
mente citativa
si specchia sul lago
incendia i pagliai
praktische Gericht
rispondere a
brevemente
con pettegolezzi
semplicemente
insegnamenti stravolti
nei sorrisi giusti
ma ci sono anche se pochi
violentissimi fastidi
però inerme
sinché scivola e saetta e si torce
tra le mani e i varchi
del Massacratore
e non puoi dire no
o sei una belva
però inerme
nella ricca umiltà degli affetti
e spasso e sperpero
per cedimento di ogni memoria
Alice è Weltgericht
praktische Gericht
critica in toto dell'economia politica
è un messaggio cantato dall'Uroboro
amico dice se ti va
sputami in faccia
ma in che cosa
è mutata la scena?
ripetere la domanda
ripetere
il mare azzurro con cielo
meno azzurro
con nuvoletta bianca
attraversa ondeggiando la scena
praktische Gericht
ma i dotti suonatori di pietrisco
usurperebbero ben altro
se avessero i piedi
per terra
cioè ftare ful fuolo
ma ancora per efeguire
iniquo aptentato
ma nell'esercizio di siffatta
vita
divifate fono quelle fatiche
che fi fan
ma Alice si nutre dei frutti
di gelso sanguigni
adora i cespugli dei mirtilli

da dove possono anche sbucare
le vipere di queste contrade
si specchia sul lago
incendia i pagliai
la bocca ha piena
di patatine fritte
e sulla barricata ora in fiamme
deh fenite e fare l'amore
sulla barricata ora in fiamme
deh cogliete il falso frutto
suonate Mozart Strauss e Cherubini
sulla barricata sospira
poi cede e stramazza
e scivola e saetta e si torce
tra le mani e i varchi
del Massacratore
ma Alice già langue
e sto qui dice
distesa sopra questo trabocchetto
potete percorrermi
su ogni pista
connessamente rea poi tuba
col Massacratore medesimo inebetito
ma soltanto un contadino
può capire un vecchio toro
un contadino
con la giusta laurea
poiché il vecchio toro
ha pesanti coglioni e sognatori
corna languidissime
il vecchio toro nella nuvoletta bianca
soltanto un macellaio
può capire l'erba
Alice è rea?
Alice è Weltgericht
dunque il pareggio
almeno formalmente
è stato ottenuto
e il Settantasette?
vengo e ti scrivo
ma è bene che gli Eliminatori
eliminino gli eliminati?
anch'io
comincio
a supporre probabile
una guerra regolare
secondo le leggi
con l'atomica innescata ovunque
e Alice
figura bucherellata
rimane la forma del Viaggio
spirocheta uroborico
ingoiato dal vecchio toro
morente.

Libertà, per vivere

Antonio Preziosi

Sono nero
Sono bello
Sono grande
Sono robusto.
Io sono così.
Il mio padrone
è grasso
è grosso
è unto di grasso spesso
d'estate e d'inverno.
M'accoglie, dopo che
m'hanno controllato i documenti,
nella sua piccola fabbrica
con un sorriso obliquo
a labbra d'invidia.
Sono un operaio
e devo parlare
col corpo.
E allora è bello
il mio corpo.
Me lo olio
pensando.
Sono sempre con gli occhi
del padrone addosso
in fabbrica.
M'osserva per ore
di là dal finestrino
del suo botteghino
della direzione.
Lavoro alla macchina
con movimenti
cadenzati
ma come sospesi
nell'incertezza d'eseguirli
non volendoli,
non volendoli,
d'eseguirli
a memoria
e immaginando
di scoprirli al momento.
Alla macchina
sono come il suo cane
Attila
che percorre per ore
la cancellata del
recinto della fabbrica
e che usa il suggerimento
di libertà
che viene dalla campagna
sconfinata, che ci circonda
per sentirsi assediato
e assediare la cancellata
sbarra per sbarra
facendo vibrare
al passaggio l'aria
nei vuoti
e raccogliendo
all'udito
la vibrazione
delle punte di ferro
e basta un'apertura
silenziosa di finestra
perché si fermi
a guardare
la mancanza di suono.
Di tanto in tanto
dopo ore di circolo
la successione ritmata
del nero delle sbarre
l'acceca
e allora caracolla
ubriaco,
si ferma,
starnutisce,
si scrolla il pelo
e riprende.
Ieri c'è stato un
caso
di follia.
N'komo il gigante
dai cinque figli
improvvisamente
ha gridato
libertà,
si è gettato
attraverso una
porta a vetri
ha travolto il guardiano
dal fucile a canna lunga
scaraventandolo a cinque
metri
ha scavalcato la cancellata
ha digrignato i denti
al cane,
abbaiandogli contro
e lasciandolo atterrito
a guaire
e è corso per i campi.
Domani forse
andrò alla guerriglia
in foresta.
Domani forse
ritornerò in fabbrica.

In quel punto di spazio e tempo

Pino D'Alfonso

Se non fosse che nella testa mi
passi anche tu
a testimonianza
delle nostre sciocchezze e provvisorietà;
se non fosse che per sbaglio
ci siamo già visti morti.
Ma i — fogli — esibiti ai cordoni
dei carabinieri
mi dicono in piazza Maggiore
lo scampato pericolo.
— Anche il compagno filtra sicuro con l'hashish —
A ridosso dei portici dell'università
nel tepore del giorno
Carmen esita parole e passi,
tutta presa dalla visione della
folla multicolore
e dalla tensione inquietante
per ciò che da lì a poco
col corteo alle carceri
potrebbe essere.

Rita corre col treno
ad un appuntamento d'assurdo
fissato da noi a sera
— all'edicola di via Rizzoli —
già tutta militarizzata.
E fra Carmen e Rita...
ti avrei voluta
in quel punto di spazio e tempo
giunta per altre strade
e
con altri sogni
a stringermi il braccio
a mo' d'intesa inconciliabile
fra noi.
Ci siamo mossi stretti
rigidi a onde
col sole negli occhi
e dentro
abbiamo ripreso
a cantare.

Nuovi vecchi giochi di società

Claudio Giovannini

Nuovi vecchi giochi di società
Specchi che si riflettono
immagini contorte, distorte
ritorte
La boutade s'intreccia con
la pochade
Il « privato » preme sul collettivo
e urla al cielo i suoi « bisogni »
Freud viene bocciato alla scuola
di Vienna
Jung si prende la rivincita ma
per poco, incalza Lacan
(e i « lacaniani sciolti » innalzano
inni sull'altare dell'astruso-intruso)
Nietzsche, sempre lui, demistifica
il codice morale (Wagner in lontananza
sorride)
Adorno non vuole essere da meno
e rivendica il primato
il mistico Bataille fa una piroetta
e preme da dietro Sade
Barthes riscopre Ignazio:
le cinque della sera — si sa —
è ormai roba da mandolino
Brecht viene gessificato
accerchiato
rimosso
l'epica è demodé.
L'assurdo diventa teatro
e Artaud (a quando Jonesco?)
ammicca dietro le quinte
del palcoscenico
Guattari tra un K e l'altro
accorre d'urgenza a dare una
sintassi al grido e il grido —
bien sûr — è già una sintassi.
Poi il sociologo-semiologo-
filosofo fra un manualetto
(Hoepli) Bompiani e un Sue
raccontato ai colti-poveri
ci spiega le regole del gioco.
Abbiamo capito: Bakunin
viaggia sull'etere.
La danza si fa variopinta,
proteiforme, frenetica,
fra un freak un fringe e un

Chaplin in frac arriva Levy,
così bello, così bambino e
serve a tutti il gulag: ma no
cretino
non quello che si mangia al
Chez Maxim
Sullo sfondo CL e LC si rincorrono:
vien prima la L o prima la C?
ahimé la testa la testa la testa
mi gira, Beckett, Beckett dove sei?
No, no Enrico II non c'entra,
quello è un altro teatro,
Eliot, del resto, è superato.
E intanto l'inverno s'avvicina
i letti 60000 cadauno
nelle mense non si mangia
si vomita la disperazione-reazione
la rabbia impotente incolta volgare
la merda di questo mondo rotondo
dove c'è sempre qualcuno più eguale
degli altri, dove mille preti travestiti
ti fanno il sermone-concione-orazione
apologo-dissertazione-inchiesta-
petizione-arringa-mozione-discorso-
saggio-comizio-pamphlet,
e il delirio continua.
Il ghetto è sempre più stretto
quel cerchio è fatto di ferro
non si cancella, non è
una lavagna.
Ma loro sempre lì, dietro una scrivania
o sui tavoli di un'osteria
a rifare i discoletti della Belle Epoque,
quella italiana, s'intende.
Figli di Sartre? No,
Papini, lui, proprio lui imperversa.

Trilogia scritta sul cerchio

Gianni D'Elia

« Il labirinto è la via giusta per chi arriverà, in ogni caso, sempre troppo presto alla meta. E questa meta è il mercato ».
Walter Benjamin

Perché la libertà auto-intervista

La ruggine. La sabbia
nel sangue
« Cosa fai? »
« Saluto gli spettatori ».
dal sangue
rinfrescati, lavati, paganti.
Una simile decisione era necessaria
non solo nel suo interesse,
col sangue
« Nelle mani di chi
questa volta (pagina)
devo mettermi? »
« Cosa dici? »
tra il sangue
... ma nell'interesse di tutti coloro che vengono
torturati nelle carceri italiane.

Urla più forte, non sento!
angheria
lunghi mesi tesi presi stesi.
« Un sorriso-prego-da questa parte ».
Il mare. La ruggine
nel sangue
filtra saliva la macchina
sgozza, schiuma, riva bruna
di sangue
Ragioni di giustizia

per il sangue
« Dove sono andati questi anni? »
con la luna / dentro una fogna.
Trovare la copertura migliore
a quanto già deciso.

« Cosa fai »?
« Saluto gli attori ».
nel
dal
col
tra il
per il
di
sangue
rinfrescati, lavati, pagati.

Una simile decisione era necessaria
pagati, paganti
mio, dio, trio
non solo nel suo interesse
mio, dio, trio
una voce dal brusio
nel sangue
ficcata, tostata, stufata.

Oh, avessi ancora calzoni
nei vecchi specchi cuciti.
i denti strappati in Algeria
chi se li ricorda?...

barbari, nonni, orda.

nel sangue
la ruggine ha covato nuovo ferro
dentro la sabbia il mare
dentro la ruggine il sangue

dimostrando in questa maniera
la propria democraticità.

Prima del dopo Bologna

21/9/77
« L'Unità rifiuta di pagare per seguire il convegno di Bologna ».
Il Corriere della Sera

Qual è l'opinione dell'opinione pubblica?
Saranno le sirene ad annunciare
la verità. il quotidiano suonerà a morte.
e tutto si ricomporrà sull'asfalto
come sull'acqua o sulla carta.
Oggi la paura del dottore è la vera medicina.
C'è un certo numero di signori
in casa o dentro la casa: è la polizia quella lì.
a dir la verità noi lo sapevamo già,
ma non avevamo fatto niente...
abbiamo vissuto
momenti come stiamo vivendo proprio adesso.
la situazione non era la stessa,
ma il problema per noi
era lo stesso di oggi. consumare
o fare, produrre o criticare?
Nessuno più aspetta un segnale
un piccolo segnale, un semplice segnale
alla frontiera perché tutta la morte
— per lo meno la vita — che c'è intorno,
si sollevi senza certezza alcuna.
Non c'è più nessuno che dia le indicazioni
per il ciclostile: non esistono più
ordini da fuori oltre il tuo.
Questa vigilia è gelosa dell'indomani.
Per uscire di casa andrò a Bologna, la rossa.
senza chiedere a nessuno... a che punto
è la rivoluzione italiana? ecco, come uscire di metafora.
Un giorno futuro sarà un ricordo quando
la smetteremo di partire con valigie già pronte
da anni o di dire che è vivo e lotta insieme a noi
o che co-spiriamo: non è vero, moriamo soli!
Per uscire di casa
per andare a Bologna uscirò di casa, la rossa.
ma non riesco a dire noi. giornale giornale giornale forse
forse.

E allora non dovettero far niente
— l'autonomia ha bisogno di capi —
perché semplicemente noi ci avevano nelle loro mani.

Posta 75

« Il concetto di progresso dev'essere fondato nell'idea di catastrofe. La catastrofe è che tutto continui come prima. Essa non è ciò che di volta in volta incombe, ma ciò che di volta in volta è dato. Il pensiero di Strindberg: l'inferno non è nulla che ci attenda — ma la nostra vita qui.
Gli emblemi ritornano come merci ».
Walter Benjamin

Sopra un'Italia che sta
passa la sera, veloce
acida. se ne va in lambretta
da dove era venuta la poesia e il poeta
(l'impermeabile bianco, i libri nelle tasche:
taccuini fitti, gli occhi
schiacciati dalle tavole, quartieri
senza strade
a cercare amore, che era sangue
e vita ora sparsa, già sepolta.
l'ultima Ostia insanguinata
fabbricata masticata e sputata
dai borghesi
raccolta da altri figli
di altri padri — stessi figli, diceva
in attesa della sentenza...
altri processi ai pescecani di stato
fermi al loro destino:
« ... Va verso il futuro
il Potere, e lo segue, nell'atto trionfante,
l'Opposizione, potere nel potere »).
Parentesi è violenza
chiudere come la notte la sera:
cuciva teste sopra gli sguardi,
s'aggrappava alle nuvole la luna come
come
come una madre alle lacrime.
Adesso come prima.
strappa lapidi agli asssassinati
l'assassino,
ché non si sappia in giro del crimine
Roma. San Basilio. Fabrizio Ceruso.
Roma. un Ministero. Mario Salvi.
Il poeta (se l'è cercata...)
voleva sapere troppo (Fiumicino... l'anello...)
capire l'amore e la disperazione.
Stampa libri all'assassinato
l'assassino
ché non si sappia in giro dell'uomo.
Pier Paolo Pasolini
Ogni esemplare di quest'opera
che non rechi il contrassegno
della Società Italiana degli Autori ed Editori
deve ritenersi contraffatto
la vita
profilo storico-critico
dell'autore e dell'opera
guida bibliografica

Anatomia di ipotesi di idee

Giuseppe Cafiero

25 settembre: termina il convegno di Bologna;
30 settembre: cade Walter Rossi;
3 ottobre: muore Roberto Crescenzio.
Otto giorni perché ipotesi di idee vengano travolte da un turbine di momenti, voci, azioni, gesti. C'è qualcosa di nascostamente visibile. Una molla che si muove perché ciascuno formuli funzioni da *ipotizzare* e che, da sempre, lascia un ristretto ambito entro il quale (irrazionalmente) decifrare e decifrarsi.

È dunque necessario alzare gli occhi aldilà di ciò che ci viene posto; fissare nuovi spazi; e teorizzare, avanzare interrogativi. Soprattutto interrogativi.
Il gioco sociale è sostanzialmente quello che è o più esattamente quello che deve, in una certa maniera, essere. Da qui l'importanza di un'anatomia di ipotesi di idee. Anche margini. Coscienze cioè non soltanto non turbate, ma fermamente critiche. Andare oltre canoni che definiscono una realtà. Finora non siamo mai andati oltre questa realtà.

Torniamo a quegli otto giorni.
Qualcuno attendeva un morto. Bologna non lo ha offerto (capovolgendo quella *realtà* sostanziale che era, come sono sempre in questo caso tali realtà, appoggio alle ipotesi esistenti.
Ma Roma dà un morto. Sicari o killer fascisti: poco importa.
Torino dà rapidamente un altro morto. Questa volta *ultras* (cf. quotidiani!).

È un collage sintomatico che non è possibile non fissare come una ipotesi ricorrente. Da questo: esami post, post... — come il resto — contano molto, danno senso alla *verità* dell'ipotesi.
Eccoci perciò al coagulo (perfettamente sollecitato) di esami; a giocare su una tesi o su un'altra; a contribuire, in una maniera o in un'altra, a decifrare senso e significati (anche segni) di una:
bontà caratteriale di Bologna
nonviolenza (olocausto) di Roma
irrazionalità viva (frange, gruppuscoli ecc.) di Torino.
Che significano queste tre proposizioni?
Semplicemente che partendo da un primo punto (convegno di Bologna) i successivi punti (perciò momenti politici) potevano o non-potevano realizzarsi. E il fatto che si realizzassero o meno dipendeva unicamente da come si sarebbe svolto il primo punto (cioè da ciò che sarebbe accaduto a Bologna).
Bologna non ci dà un morto — l'abbiamo veduto. Se ciò tenderebbe a dimostrare la maturità politica (e quel che segue) della sinistra (storica e nuova); può invece, se opportunamente manovrato, sottolineare un'altra faccia dell'ipotesi di idea. Ecco dunque come cani affamati sanno sempre dilaniare una preda.
È evidente che il convegno di Bologna non ha rotto le ossa alla sinistra (niente esplosione della città, niente morto, niente morticino, niente sangue...). Ottimamente. Ma non è assolutamente detto che Bologna sia da considerarsi il coagulo per prospettive dialettiche della sinistra...
... è pur vero, detto fra parentesi, che se qualcosa fosse accaduto a Bologna, Bologna sarebbe stata esposta al ludibrio pubblico (e politico, certo!) in quanto non in grado di gestire ecc. ecc.!
Così la capacità di Bologna o meglio la capacità per l'incontro e convegno non è un test valido per quel che si voleva o non voleva dimostrare (caos a sinistra, scontro nella sinistra, omicidi della sinistra). Bologna si è espressa soltanto come una cintura urbana che lievita bontà caratteriale di... Insomma i protagonisti del convegno sono i cittadini bolognesi (faccia sfaccettata portata avanti dall'organismo dell'ipotesi di idee): quei cittadini che grazie alla loro innata bonomia, alla cordialità e poi, e poi...
Questa risoluzione (senza morto) del convegno necessita di un prosieguo — svolgimento quale spalla di una tesi elaborata.
Arriva Roma.
La capitale è una città in fermento. È dunque una città che può giocare un ruolo. Roma lo gioca con entusiasmo. Se prima c'è stata Bologna; oggi — 30 settembre — Roma deve dare il morto: il morto giovane, il compagno... un caduto innocente (come innocente, veramente e con freddezza, viene passato per le armi Walter Rossi).
Si attende per un attimo una risposta violenta della parte ferita: quella risposta che sia in grado di sbriciolare quanto sottilmente si è intessuto a Bologna.
A Roma, inoltre, esiste un altro fattore indicativo (ipotesi di idea variabile nella variabilità dei momenti): l'intervento, in campo aperto, delle bande fasciste.
Oggi è difficile credere che vi sia qualcuno che possa credere all'efficacia storico-politica di bande di fascistelli. Oggi il fascismo è tutt'altra cosa. Oggi è sottile violenza perpetrata con mezzi raffinati. Oggi le bande dei fascistelli — ordinate nel passo romano, educate nell'alalà — sono le avanguardie *kamikaze* del fascismo vero: pre-proto-neocapitalista.
Torniamo all'analisi di sensi e significati della concatenazione Bologna-Roma-Torino.
Roma viene immediatamente gestita, in un recupero di intuizioni, in ragione... (Roma in pratica ha contribuito ulteriormente alla coscienza emersa dal convegno di Bologna. La sinistra si muove sul terreno di incontro di idee, sta praticando l'anatomia alle insulsaggini di ipotesi di idee di quel certo... e via, via).
La nuova sinistra — è il 30 settembre — deve, in tutti i modi, essere travolta dalla violenza, avere un proprio morto, additare questo morto a simbolo e tutto nella certezza che...
... ma oggi, 30 settembre, Roma dimostra — come Bologna — che i

giovani che si riconoscono nella nuova sinistra sono (Dio, che scandalo!) nonviolenti, sono...
ecco TORINO.
Il cerchio si chiude come doveva chiudersi, anzi nella perfezione di un disegno di idee prefigurato: l'irrazionalità vive, cresce, travolge (finalmente!) e dà indicazioni precise sul volto della nuova sinistra. È il volto della violenza per la violenza.
L'ipotesi di idee ha così definito la sua strategia recuperando momenti di oscura deflagrazione, masticando con rapidità situazioni, capovolgendo fattori perché...
Bologna-Roma-Torino. In questa catena susseguente c'è dunque una RAZIONALITA' OPERATIVA.
Abbiamo così davanti il mosaico di idee; e con esse e da esse ipotesi volute. Oggi dobbiamo scrostare la prima patina di colore, incidere con ferri chirurgici, venire al fondo... alla sinopia.
L'anatomia diventa il sezionare il lavoro di idee. Un modo diverso (almeno sino a quanto sin'ora fatto) per non giocare più al gatto e al topo. Infatti sul terreno dell'analisi delle ipotesi un piatto della bilancia pende con determinazione a favore di chi incide perché *pensa* nel momento in cui usa il bisturi.
Proposto, come abbiamo fatto prima, il tempo di otto giorni (fine convegno Bologna — morte di Roberto Crescenzio), quale campo di indagine abbiamo per decifrare segni e simboli di un qualcosa che è alle spalle, dietro le nostre spalle?
Solo un ristrettissimo ambito entro il quale è opportuno, come salutare, appuntare l'attenzione. Il qualcosa che, alle nostre spalle, ha determinato *ciò che è realtà*, può in termini sociopolitici essere facilmente decodificate se non si assumono più le ipotesi di idee come *idee accettate* .
Il linguaggio diverso (i segni elaborativi della sinistra, intendiamo) con cui si sogguardano fatti e avvenimenti è applicato, immancabilmente, a idee già costruite e quindi divenuti *accadimenti* nella pratica di tutti i giorni. Il nostro sforzo di decifrare ciò che, alle nostre spalle, definisce il *realizzato* consiste nel prevenire l'idea già pensata e proporre: *non* su ciò che si realizzerà perché nel corollario di un disegno di idee, ma sul come l'idea potrà diventare un'idea diversa da quella prevista dal corollario.
l nostro campo d'azione si definisce nel coraggio di pensare idee non già applicate; non già in via di consunzione; non già mutate e mutabili con magici giochi di prestigio che riportono il tutto all'*immobilità*. Il nostro campo di indagine è, dunque, il campo di ciò che *sarà*: dell'intuizione dialettica, del pensare prima che tale pensato sia pensato da altri.
L'anatomia di ipotesi di idee scaturisce perciò non da una teorizzata aggressione al pensiero, ma dalla realtà sfaccettata: manifestazioni pacifiche o violente e, più in generale, o più propriamente anche in particolare, dalla situazione originale di una società.
Società capitalista... precapitalista... protocapitalista?
Non importa! È una società dalle struttue organizzative efficienti. Non si può assolutamente confutarlo. È la società di voci dai cori univoci nel definire modulazioni. È la società della permissività e delle concezioni a misura di...
Capitalismo o no, ci si dice: *voi potete*... ci si dice ancora: voi potete:
— liberamente pensare;
— liberamente scrivere;
— liberamente muovervi;
— liberamente criticare;
— liberamente essere liberi ecc.
L'anatomia di una ipotesi di idee ribalta il tutto; tende le fibre del corpo di queste idee; decifra margini di operatività e nonoperatività. Eccoci al dunque!
Otto giorni non sono molti, ma nemmeno pochi. Dilatati a dismisura nella oro parcellizzazione di istanti, offrono un quadro microcellulare. Questi otto giorni sono assiomi da cui non è possibile allontanarsi... Sono il nostro corpo da esame necroscopico.
Bologna ha dato un esempio, dicono Roma ha pagato un prezzo (giovane vita disintegrata come un piattello su un campo da tiro), dicono
Torino ha mostrato *buoni* e *cattivi*.
ECCO GLI ASSIOMI. Cercar di capire, traguardare sino a dove gli argini sociali riescono a reggere il deflusso — lievito politico della piazza! Ma tale proposizione è una falsa proposizione se accettata come realtà. Il deflusso era previsto perché altrimenti non si sarebbe permesso un'invasione delle acque, il suoritorno galoppante nel letto, il proprio humus.
C'è una logica sottilissima in base e per quella...
LIBERTA' DI...
L'anatomia di ipotesi di idee, invece, si muove ribaltando sensazioni e apertamene confessando che:
sappiamo che pensiamo come si vorrebbe che pensassimo (in relazione a fatti concreti e non disgiungendo tale pensiero da tali fatti). In sostanza concessione ampia a momenti emozionali o almeno a quei momenti che trascinano emozionalmente. Il dovuto e il compiuto è macchinalmente codificato se non ristrutturiamo il senso del dovere e dell'atto.
Gli ambiti entro i quali ci muoviamo fanno parte di una struttura sociale manovrabile e manovrata.
I fatti accadono quando devono accadere. Se non devono accadere si hanno (società sfaccettata) tutti gli strumenti perché non accadano.
Parliamo di Bologna, di Roma e di Torino.
Il dare-avere non può assolutamente travolgere proposizioni sintomatiche di obiettivi precisi. Mentre l'anatomia di ipotesi di idee ci dà i lembi delle *fatture da pagare*.
Sono questi connotati decifrabili in ogni momento. Sono le idee già consumate o più precisamente i contorni marginali, ma efficienti, di un programma organizzato perché...
si rimanga all'oscuro di cosa fare e di come agire.
Bologna, Roma, Torino sono i lembi di un corpo organizzato o meglio il disegno definito da precise appendici. Ma il corpo... il corpo incancrenito che ingloba il tutto... che mastica, inghiotte, digerisce contraddizioni e violenze? È necessario utilizzare in questa direzione un'anatomia di ipotesi di idee per...
In che modo?
Nell'apparenza in una concorrenzialità di supposte concezioni diverse nell'ambito di una società organizzata; in realtà non accettando i paliativi narcotizzanti ovvero i campi d'azione strettamente controllati; ovvero ancora idee in quanto tali.
Così due fronti: l'uno integrato da una delle tante idee attraverso una imperturbabile coscienza (vox dei); l'altro inintegrabile attraverso il congegno della nostra antomia di una i-

potesi di questa stessa *una* idea.
Non si tratta di due schieramenti, ma solo della distinzioane della funzione della fruizione; cioè accettare o non accettare, in qualche maniera, ciò che sia stato già pensato in anticipo.
È questa dunque l'anatomia di un'ipotesi di idea?
Certo! È l'anatomia più reale nella globalità delle ipotesi che abbiamo. I principi nei quali è possibile muoversi non offrono possibilità di agire o muoversi diversamente...
È dunque nell'ambito del puro raziocinio (parola cara a chi propone la tessera della libertà di... ecc.) che è necessario andar a fondo, non prestar il fianco al gioco sottile della libertà sconfitta.
Ma torniamo agli otto giorni che stiamo esaminando.
Tutto si è consumato come da spartito perfettamente orchestrato. Non intendiamo il pacifico convegno di Bologna, la morte del compagno Rossi, e di Crescenzio. Parliamo esclusivamente del fatto che determinate cose sono *avvenute*.
Il momento (storico? Certo, come politico) lo esigeva in termini; in sfumature. La possibilità (controllata) di muoversi come si vuole dentro avvenimenti che possono o no avvenire, è l'elemento principe.
La realtà politica viene manipolata, infatti, come e quando si vuole. Qua sottili concessioni aperturistiche; là recuperi consevatori; qua ancora libertarismo velleitario (MSI = fascismo = violenza = ecc., ecc. — uguaglianze create da ipotesi di!); là ancora gabbie repressive operanti (massacro di contraddizioni, quindi intreccio di co perture, quindi esposizione da nonscenza o aconoscenza; quindi recupero di verginità. Tutto uguale processo di Catanzaro, ad es.).
Il fatto in embrione (ipotesi di idea) rispetta dunque una prerogativa organizzata di un programma di idee precise: intoccabili, suadenti. L'avvenuto diviene accadimento di realtà emblematiche (es. VIOLENZA = OPPOSTI ESTREMISMI, sempre!).
Così l'impatto con una tensione che non esplode subito (vedi Bologna) crea una galoppante crescita di emotività sino a...
Anche le persone più cautamente disponibili cedono a vecchi (e talvolta celati, per pudore) sogni di *un viver tranquillo* annodato da lemmi perentori... Infine SI CHIEDE... il pugno da K.O.
In tale ambito è necessario andar più in là del significato di *avvenuto*, e decifrare, in questo accadimento dinamico, il fatto che è stato possibile che avvenisse.
Libertà?
Certamente, se rispettiamo l'elenco prima esposto:
— libertà di... e ancora, sempre!
Il conto con la parola libertà è sempre aperto e talvolta equivoco.
Io penso, tu pensi
io dico, tu dici
io vado,tu vai
e quindi io sono libero, tu sei libero.
Il giochino è sostanzialmente definito su questi punti cardinali.
Un bussolotto. La libertà in ipotesi di idea — legata a tali preposizioni — si contrappone aprioristicamente ad ogni anatomia di ipotesi di idee. Da ciò l'equivoco emergente che dura da 30 anni e passa. Così libertà di/del/dei/delle
— bassa scolarità;
— mezzogiorno;
— manicomi;
— carceri;
— mafia comune e politica. VIA DISCORRENDO.
Dunque libertà se computiamo, nelle normali inquadrature, l'ipotesi (realizzata) che l'*avvenuto* poteva non avvenire o poteva avvenire in maniera difforme.
Perciò libero arbitrio di scelte, dicono!
Ma le prime risultanti dell'anatomia ci spiegano che...
non è la libertà che definisce la scelta *ma* la scelta che definisce la libertà.
Ad una certa libertà (ecco Bologna. Deresponsabilizzatosi il potere centrale da ogni...) risponde immediatamente *il fatto* preciso e sintonizzabile su altre lunghezze d'onda (morte del compagno Rossi).
Le possibilità di manovre sono ampie, anzi troppo ampie per non far comprendere da che parte si gestiscono istanti e minuti del corollario sociale.
Ecco dunque venir fuori i fascisti. Soldatelli da retroguardia che per mesi hanno taciuto, sono vissuti in disparte nell'ombra. Ma non c'erano provocazioni sporadiche? Indubbio, ma sempre nella logica di...
Il 30 settembre si scatenano come furie incontrollate e da non volersi, *assolutamente*, controllare (ecc.).
Sarebbe puerile definire questi fascisti (fascisti in una terminologia accettata come tale... di fascisti ve ne sono ben altri ammantati di mascherine carnevalesche. Tragico carnevale) avventurieri da quattrosoldi, così come disperati nostalgici (Nostalgia di cosa? 20 anni al massimo: nati dunque intorno al 57!).
È l'oligarchia (volti e mani di sempre, presenti fra noi con il loro benedicente ammonimento di recuperarci alla democrazia) che giostra *inequivocabilmente* sul filo di un rasoio (spessore della lama = manovalanza e intellighentia di servizi segreti nostrani e d'oltr'alpe) amputando tentativi di capovolgere realtà prefissate, ovvero — ammonimenti! — realtà libere d'essere scelte nell'ambito di realtà scelte, ovvero nonalternative ad altre scelte, ovvero...
SENZA FINE!
L'anatomia di ipotesi di idee (o idea) si sottende nel ganglio dei presupposti di false prerogative. Ogni ambito di movimento (operatività e nonoperatività) è controllabile nel momento in cui ci si muove sul terreno di *proprietà privata* (libertà & democrazia, non dimentichiamolo) perché in tale spaccato di idee l'idea deve essere unica e sola.
Il cuore di un'ipotesi di idea è ancora caldo e emette impulsi.
Oggi possiamo decifrare con esattezza questo dato fondamentale di realtà. Da esso proporre considerazioni sulla nostra ipotesi: l'idea del *ciò che è e che sarà* deve puntualmente essere quel che si attua (anche attraverso convergenti coercizioni) perché *l'è* sia *l'è*.
Non si tratta di una convergenza semplicistica o di comodo. I termini della proposizione si identificano con necessità preorganizzate. Così una pratica politica e sociale, in contrappunti di violenza del potere, non può superare solchi tracciati in anticipo. L'ipotesi di idea, nella molteplicità di variazioni previste e convogliabili in risoluzioni integranti al sistema, copre tutto l'arco dei nostri possibili tentativi di riguadagnare una realtà *diversa*.
Un'altra nostra colpa fondamentale, in tale ambito di proposizioni, consiste nel voler dimostrare che anche noi

siamo del parere che quell'*è* sia la sola *è* possibile e che se noi specificatamente siamo in grado di produrre un *sarà* dialettico e multiforme, dovremo far in modo che questo *sarà* si trasformi in quell'*è*!
Paura dei nostri mezzi di analisi; e quando non c'è questo timore, siamo atterriti da falsi problemi — o almeno problemi posti come falsi in quanto presentati quali uniche rispondenze in una realtà. CIOE':
— libertà di pensare;
— libertà di critica;
— libertà di lavoro. Ecc., via, via.
Eccoci dunque partire, in una situazione contingente e di fronte a problemi che invocano soluzioni, da un'origine errata; una specie di peccato originale.
Crisi della sinistra? È crisi di indagine, è la presenza di quella tensione emotiva di difesa che non costruisce ma va avanti sull'abbrivio di tesi oggi sclerotiche e inattuali.
Perché porre come punto saliente e di proposta alternativa l'esame di un'anatomia di ipotesi di idee, e cos'è in pratica questa anatomia? La anatomia è il sezionare, nella dialettica, proposizioni di realtà divenute assiomi: cioè assi portanti della società (democrazia-liberalismo occidentale; pace-assetto in blocco militare; violenza-opposti estremismi ecc.). In pratica l'anatomia è il proporre questi assiomi come intercambiabili e perciò come momenti ipotizzabili della realtà (e non già necessariamente da realizzare se... vogliamo rispettare gli stessi assiomi princìpi di... Il cerchio si chiude e noi mordiamo la nostra coda!)
Abbiamo contestazioni, dissensi, opposizioni più o meno evidenti? Certo. Ma sempre (aldilà della presenza compatta della sinistra unita: reale momento per realizzare l'idea non inquinata) come valvola di sicurezza che lo stesso sistema richiede.
Non è possibile — proprio in quanto viviamo non nel fascismo becero, ma in una organicità ammaestrata assai sofisticata — non creare *situazioni* che in pratica o, meglio, nel loro svolgimento si oppongono alla realtà fissa e immobile che partorisce il tutto.
Tesi e antitesi previste come elementi efficienti (e assoldati) di una serie di costruzione plurime (principio di libertà e della democrazia: do ut das!).
Eccoci ad ammirare i sofismi della/del
— contestazione giovanile;
— femminismo;
— istallazioni delle centrali nucleari: ecc. *QUANDO*
l'ambito, entro il quale queste esigenze del sistema si manifestano, è controllato in quanto tali esigenze immediatamente sono recuperabili all'interno del sistema stesso con l'autoconsunzione o la sostituzione con un altro problema.
Tutto ciò avviene (creazione del sofisma) *se*...
Ecco dunque *un se* capace di deflagrare l'idea; che può dar il via ad un modo diverso di intendere la costruzione della società. È *il se* che il palinsesto dell'ipotesi di idee (ovvero il sistema di potere) teme in quanto non conosce i contorni limitativi...
Dunque *un se* operativo allorché c'è e si verifica LA COSCIENZA DELL'UNITA' DI CLASSE.
Con tale proposizione non vogliamo assolutamente intendere un'aggregazione spuria di tutta la sinistra, ma soltanto la capacità di dialetticizzare momenti. Così da una parte (rif. nuova sinistra) il non lasciarsi trascinare in un campo in cui le valvole di sicurezza sono previste e adattate per indebolire l'intera sinistra (recupero di simpatie in certi strati); da un'altra parte (rif. sinistra storica) non cedere alla paura di fornire indicazioni diverse da *un'idea*, così come saper ammettere propri errori e ritardi.
È bene precisare tuttavia che l'autocritica è un processo dialettico al proprio interno; perciò deve rifiutare appunti sollevati da ipotesi statiche e sclerotiche (es. il problema della democrazia, garanzie ecc.), mentre deve riguardare la società alla luce di tensioni-apporti molteplici nella dinamicità del quotidiano.
Ogni giustificazione apportata per mutare il tiro del proprio processo storico, è il male peggiore della sinistra storica; come la nongiustificazione di strategia politica unitaria quello della nuova sinistra.
Infatti se le giustificazioni della prima contemplano l'accettazione di situazioni conservatrici in quanto viene a mancare ogni continuativa dialettica su ciascuna idea; la nongiustificazione della seconda non riporta nel campo prettamente razionale le finalità di una scelta. Oggi la giustificazione e la nongiustificazione sono all'ordine del giorno rispetto ai due nuclei (l'unità di lotta dell'intera sinistra è un obiettivo da venire. Parliamo esclusivamente di lotta, si badi!): in quell'ordine previsto, e quindi ad ogni momento sfruttato, dalla società oligarchica.
Oggi, proprio per quelle carenze espresse, la costruttività delle idee nell'ordine della libertà borghese è canalizzata, precisa, prefissata. In sostanza le libertà di:
critica;
scrittura;
pensiero ecc. sono, come ben sappiamo, abilmente (e nascostamente) manipolate perché diventino indici di soddisfacimento egoistico e con il soddisfacimento l'assenso, oscuro e becero, è cosa fatta.
Solo il movimento globale (sia pur spaccato all'interno) dell'intera sinistra può capovolgere ogni termine di idea e con esso abbattere gli steccati di operatività e nonoperatività; muoversi, criticandosi e autocriticandosi, per costruire il nuovo. Quel nuovo che la conservazione teme perché non prevede idee già sintonizzate.
L'anatomia di ipotesi di idee resta una semplice analisi di riflessione, vuol porre l'accento sul valore della parcellizzazione di una idea per scoprire cosa si nasconde dietro ogni pensiero già pensato (pensato dal nucleo di potere in un ambito sociale interclassista).
Gli otto giorni trascorsi dalla fine del convegno di Bologna alla morte di Roberto Crescenzio devono fare pensare.
L'alternanza di tolleranza e di morte sono aspetti di un medesimo volto. Le esigenze del potere determinano oggi questi aspetti dove e quando problemi pressanti vengono espasperati dalla stessa cornice storica in cui ci muoviamo; dove e quando idee tentano di ricomporre una strategia nuova (nuova giorno per giorno, come si diceva) della sinistra e delle forze progressiste; quando e dove improrogabili diventano soluzioni alternative.
In sostanza bisogna creare proprie ipotesi di idee e non accettare ipotesi rimasticate da una struttura che sa anche autopartorire il dissenso, ma nel momento più opportuno fagocitarlo o usarlo a scopi oscuri. Bisogna creare antitesi al *principio della realtà* consumato e corrotto, ma incorruttibile per la propria corruzione.

Il cammino della Tecnica: un gioco a incastro

Nadia D'Arco, Andrea Ventura

Avevamo scritto qualcosa sulla Tecnica prima di queste giornate di Bologna e ora, a lavoro quasi ultimato vorremmo riscrivere il già scritto, ma non riusciamo. Siamo ancora, ci sia concesso, più disperati.
La Tecnica l'abbiamo pensata fin dall'inizio, con Heidegger, come destino, *im-posizione rivelante* e ora siamo ancora più convinti della *giustezza della verità.* La verità è il *Ge-schick,* il destino, come ri-unione di « fato » e « destinazione », *l'inviare.* Scriviamo tutto ciò, che apparentemente, con questi *freddissimi* giorni di Bologna non ha nessuna relazione, perché giustapponiamo dialettica e vita vissuta.
Il Sintomo, cioè queste migliaia di giovani che si sono radunati nella città *tecnicamente* più libera d'Europa, secondo la nota affermazione *du maire de la ville,* hanno sancito, al di là della falsa coscienza che il *movimento* ha di sé stesso, *la* Contraddizione irrisolvibile che la società capitalistica, Patto Sociale fondato sull'astrazione dello Scambio, contratto firmato dai produttori, dai cittadini-oppressi e dai cittadini-opressori, *non può* conoscere, prima ancora che sciogliere, aprire. Alla domanda, *più vera,* di una vita completamente diversa i Produttori rispondono con l'offerta di *una* Libertà che è *Tecnica di qualcosa,* che il linguaggio « politico » dei piccoli machiavellini ci impedisce di definire. La Tecnica, affermano costoro, porta in sè la libertà: consegnate, con molta diffidenza, le chiavi della Città, si può visitare lo Spazio Pattuito, i Produttori si mostrano, nella Libertà.
La Libertà, tecnica del mostrare, deve essere giudicata, usata finalmente. Viene chiesto *il Confronto*: chi vende meglio sé stesso nella *Società della Spettacolo?* Nessuno ha dimostrato nulla a nessuno, ha vinto il « movimento » cinetico delle *persone fisiche*: la parola, da eterna schiava-padrona, ha giocato a tutti brutti scherzi e si è im-posta bensì *la Presenza.*
Le piazze, le strade erano colme di Movimento, di presente che sancivano l'Impossibilità dello Scambio: la Tecnica della Libertà funziona con chi vuole scambiare qualcosa sul mercato delle merci, non con chi rappresenta e *si* rappresenta come il Sintomo di ciò che *non funziona funzionando. Il Dialogo,* che è Perfezione di ciò che già esiste, non è apparso. Necessariamente ciascuno di noi ritornerà *imposizione,* ma non riuscirà più a nessuno, decentemente, la *Classificazione* con le vecchie categorie del politico, perché il Sintomo non è politico se non nel senso di critica della politica-mediazione. Alla crisi della politica coloro che abitano da produttori-prodotti la Città, fanno fronte con la Tecnica della Libertà, si mostrano nell'ambiguità di *Colui-che-è* cittadino-individuo-produttore di tutto, anche di tolleranza, ma mai di Contraddizione. Tutti costoro colmeranno il Baratro con la Società di Discorso-Scrittura-Spettacolo, ma il sintomo rimarrà nella Memoria dell'Individuo, del Corpo non neutro.

1. *Il Tempo dell'Inizio.*

« La libertà di credere enormemente è la valvola di sicurezza, è lo sfogatoio: milioni di uomini possono vivere nelle fabbriche, purché siano padroni di crearsi e di immaginare a loro talento, paradisi terrestri o celesti, palingenesi comuniste o religiose, teosofiche o hallesistiche, ricostruzioni del mondo, paci universali. Se questa libertà è loro tolta, il regime economico è colpito a morte: e questa è la ragione intima della indissolubilità fra democrazia politica e grande produzione industriale. Perché la fabbrica funzioni, perché l'uomo possa ancora servire la macchia senza infrangerla in una nuova guerra servile e senza prorompere a furori devastatori, occorre assicurare libertà di propaganda a tutte le dottrine, a tutte le visioni, a tutte le utopie, a tutte le scempiaggini, a tutti gli errori. Guai ai popoli che sono troppo saggi, troppo ragionevoli, in cui abbondano i poveri machiavellini, e gli scimiotti della realpolitik: essi non possono comandare, essi languiscono ai margini della vita economica e della storia del mondo. Le predicazioni più ridevoli per l'aristocratico e per l'intellettuale educato al dubbio, sono oggi le correnti calde nelle acque degli oceani: fanno fiorire la palma e la vigna, sulle terre che esse lambiscono: »
(GIOVANNI ANSALDO - *La Rivoluzione Liberale,* 8 Aprile 1924, n. 15)

Pour Jean-Baptiste Doumeng, l'économie soviétique a le vent en poupe: « L'agriculture, par exemple, ça marche merveilleusement. Moi, j'y ai vécu, en U.R.S.S. Je connais personellement des milliers de Russes. Quel grand pays! Il est condamné à réussir parce qu'il est basé sur la théorie socialiste ». *Le stalinisme le trouble-t-il?* « Lénine fut le plus grand cerveau contemporain, parce qu'il a appliqué le marxisme. Staline a pris la suite. Bon... Il a fait quelques morts, c'est vrai, mais pas plus que les accidents de la route en Europe. Ces bavures -encore que je ne les ai pas vérifiées- n'ont pas entamé le système, de toute façon ». *Le Goulag?*
« Je n'ai pas lu Soljénitsyne parce que j'ai pour principe de ne lire que les auteurs morts, Marx, Spinoza ou Plekhanov ». *L'eurocommunisme?*
« On ne va pas s'associer avec des boiteux! Avec l'U.R.S.S. au moins, le drapeau flotte. C'est notre point de référence. Et, s'il y a une guerre mondiale, moi, j'ai choisi mon camp ».
(*Rouge et expert... à la française* - Intervista a Jean-Baptiste Doumeng, magnate comunista dell'agricoltura francese - *Le Nouvel Observateur,* n. 667 22 Agosto 1977)

Scrive sulla Tecnica è sempre stato molto difficile e diventa quasi impossibile nell'epoca che copre la nostra vita, stracolma di segni, di messaggi, di significati e di significanti. La Tecnica è, fra le altre cose, linguaggio e ci circonda come linguaggio, tecnica del linguaggio, linguaggio tecnico: appartiene alla nostra (questa) vita, non ne rappresenta un aspetto parti-

colare ma esiste bensì come il Tutto. Con i tempi che corrono, noi corriamo con la Tecnica, ci confondiamo con essa: noi e la Tecnica siamo quasi la stessa *cosa.* Noi proviamo a partire da questa ipotesi, come si dice oggi, al limite: la Tecnica siamo noi stessi. *La tecnica e la tattica vitale dell'uomo, animal de proie par excellence.* La Tecnica dell'assalto, dell'attacco, della ritirata, la tecnica di costruire oggetti, sono altrettanti aspetti di uno *spirito vitalaggressivo,* direbbe Spengler, che contraddistingue l'uomo nel corso di tutta la sua esistenza. Riproporremo la miseria di questa « nostra filosofia » sulla Tecnica, scritta in gran parte da altri, fra cui « purtroppo » da Spengler, partendo da questo punto: la Tecnica è tattica e strategia dell'uomo e lo contraddistingue rispetto a tutti gli altri esseri viventi nel corso di tutta la sua Storia. Ma che similitudine si può cogliere fra l'uomo contemporaneo, « civile » o « civilizzato » (per contrapporre, ancora con Spengler, « Culture » e « Civilisation ») e questo suo aspetto primordiale, « incivile »? Lo spirito di una Civiltà e il suo rapporto con una mitica, astratta, infanzia dell'uomo, si può cogliere nei momenti di crisi, di frizione, nelle barbarie ricorrenti, nelle storie di ordinaria follia. Noi « traduttori », scervi da qualsiasi ambizione di organicità e fuori da qualsiasi « logica », anzi programmaticamente illogici, vorremmo « iniziare » queste note sulla Tecnica, presentandola come lo stato d'animo ricorrente, nevrotico e normale, tragico e « pacifico » dell'Uomo e pertanto anche (soprattutto) dell'uomo moderno: *la Tecnica come Scelta del Modo di Produzione capitalistico.*

Con il capitalismo sviluppato nasce la fabbrica, la grande industria, l'asservimento dell'individuo alla macchina, la riduzione dell'operaio ad appendice vivente di ingranaggi. L'Uomo, come individuo e come corpo sociale, *costretto* nel regno della necessità, « costretto » a lavorare, pone meno che mai sé stesso in armonia con la natura, nemica, da assoggettare, da rinchiudere, da sfruttare. La natura per il *moderno,* non è più oggettità, *manifestazione di un «principio»,* com'era, forse, per l'uomo cristiano, ma *spazio recinto.* La società moderna, società di produttori, gerarchica, classista, resta comunque società umana. La natura umana in essa si rivela come tecnica di sottomissione della natura e come tecnica della sottomissione dell'uomo singolo alla società civile.

L'Imperialismo, a nostro avviso, sostanzialmente è questo spirito di sottomissione totalitaria della natura all'uomo e dell'uomo singolo all'organizzazione sociale. Sismondi sostiene « che attraverso la divisione del lavoro l'uomo ha perduto in intelligenza, vigore fisico, salute, allegria tutto ciò che ha guadagnato in capacità di produrre ricchezza...

La miseria del cacciatore selvaggio che spesso muore di fame non è uguale alla miseria delle migliaia di famiglie licenziate da una manifattura: al cacciatore, per lo meno, resta tutta l'energia e tutta l'intelligenza messe alla prova durante la sua vita. Quando muore per mancanza di selvaggina, egli si piega a una necessità imposta dalla natura, alla quale, come alla malattia e alla vecchiaia, sapeva di doversi sottomettere fin dall'inizio. Ma l'artigiano allontanato dal suo laboratorio con la moglie e i figli, già prima ha perso le sue energie fisiche e morali; l'opulenza lo circonda da ogni parte; ha continuamente sotto gli occhi gli alimenti di cui ha bisogno; e se il ricco gli rifiuta il lavoro, che l'operaio ha chiesto fino all'ultimo per comperare il pane necessario, maledirà gli uomini, non la natura ».

Con la società moderna, con l'industria moderna, l'individuo perde ogni autonomia come singolo e la sua essenza umana viene oscurata da ciò che ha creato. Egli non sceglie la situazione, ma è scelto da un tutto autonomo, altro da lui, con leggi proprie, inflessibili, ma venerate, ormai, come l'unica possibilità di Esser-ci. Quando si parla di lavoro si parla di schiavitù, di sottomissione, di oblio, di falsa coscienza, di universo totale: *è l'astrazione più vera di ciò che si conosce col nome di Imperialismo*: il nostro Tempo dell'Inizio e inizio del/1a Fine.

Govanni Ansaldo, con cinismo e velata ironia, descrive magistralmente l'aspetto principale della Tecnica moderna (che è solo parzialmente tecnologia) che creando l'industria moderna crea anche, parallelamente, la Tecnica del dominio sull'individuo: unità di oppressione e di libertà, importanza dell'individuo e potenza dell'insieme «inautenticità» di esistenza e «autenticità» presente di una scelta di dominio di cui non si intravede la fine.

A un livello di consapevolezza senza dubbio inferiore ma « interessante », è l'intervista di questo Jean-Baptiste Duomeng che a distanza di più di cinquant'anni dal corsivo di Ansaldo sulla « Rivoluzione Liberale », cerdi colorare con pastelli ideologici di pessima marca, l'mmagine del movimento reale della Tecnica moderna: lo sviluppo, a qualunque prezzo, delle capacità imperialistiche dei popoli. Il marxismo, generalmente inteso come « pensiero della liberazione », ridotto a ideologia dello sviluppo economico.

Doumeng parla della possibilità di una guerra mondiale e della necessità della scelta, da parte di ciascuno, di un campo... « être de la bande ». Ma che campo scegliere se entrambi, quello capitalista, descritto da Ansaldo, e quello socialista, condamné à réussir, sono la stessa « Volontà di Potenza », imperialisticamente intesa, assurda ed estranea ad una vita autentica, alla verità più vera dell'esistenza, che mai come oggi sente il peso opprimente di una scelta, quella del dominio totale sulla natura, propria al « marxismo reale » come al pragmatsmo borghese?

Senza contare i morti...! cioè, almeno astenendosi dal contarli come li conta Doumeng.

2. *Il Rogo.*

« Al Terzo Reich non è riuscita alcuna opera d'arte, alcuna creazione filosofica, che abbiano saputo soddisfare anche soltanto la miseria richiesta liberalistica di una certa levatura, del « livello ». La demolizione dell'*humanitas* e la conservazione dei beni spirituali erano tanto poco compatibili quanto il rifugio antiaereo e il nido di cicogna, e la cultura rinnovata nella prospettiva del combattimento aveva già al suo primo giorno l'aspetto delle città al loro ultimo, quello di un mucchio di macerie. Per lo meno ad essa la popolazone ha opposto una resistenza passiva. Le energie culturali che si dicevano così poste in libertà non sono state, però, affatto assorbite dall'ambito tecnico, politico e militare. Barbarie è realmente l'intero ed essa trionfa perfino sul proprio spirito. Si può percepire questo fatto nella strategia. L'era fascista non l'ha portata al massimo del suo sviluppo, bensì l'ha abolita. Le grandi concezioni militari erano inseparabili dall'astuzia, dall'immaginazione, quasi dalla prudenza e dall'iniziativa private. Si trattava di trarre una decisione a partire da innovazioni specialistiche come il dispiegamento diagonale in ordine di battaglia oppure la capacità di puntamento dell'artiglieria. C'era qualcosa in tutto ciò della virtù autonoma, nel senso borghese, degli imprenditori. Annibale veniva dai mercanti, non dagli eroi, e Napoleone veniva dalla rivoluzione democratica.

Il momento della concorrenza borghese nell'arte della guerra si è capo volto con il fascismo. Esso ha elevato all'assoluto l'idea fondamentale della della strategia, lo sfruttamento della temporanea sproporzione tra la punta, organizzata per l'assassino, di una nazione ed il potenziale complessivo delle altre. I fascisti, tuttavia, escogitando, come conseguenza di questa idea, la guerra totale ed eliminando la differenza tra esercito ed industria, hanno essi stessi liquidato la strategia. Che è invecchiata come il suono delle bande militari e l'immagine delle navi da battaglia. Hitler ha cercato il dominio sul mondo attraverso la concentrazione del terrore. Ma i mezzi dei quali egli si è servito a questo scopo erano già non strategici: l'ammassamento dei materiali strapotente in singoli punti, lo sfondamento rozzamente frontale, il meccanico accerchiamento dei nemici rimasti dietro i punti di sfondamento. Questo principio, in tutto e per tutto quantitativo, positivistico, senza sorpresa, perciò dovunque « pubblico » e fuso con la réclame, non fu più sufficiente.
Gli Alleati, infinitamente più ricchi di risorse economiche, ebbero soltanto bisogno di schiacciare la tattica tedesca per abbattere Hitler.
L'ottimista e la svogliatezza della guerra, il disfattismo generale che torna a profitto del perdurare della sciagura, furono condizionati dalla decadenza della strategia. Tutte le azioni, allorché vengono calcolate matematicamente, assumono al tempo stesso un che di stupido. Come per scherno verso l'idea secondo cui chiunque dovrebbe poter amministrare lo stato, la guerra viene invero condotta, con l'aiuto del radar e dei porti artificiali, proprio come se l'immagina un ginnasiale che pianta bandierine. Spengler si riprometteva dal tramonto dell'occidente l'epoca d'oro degli ingegneri. Come sua prospettiva si fa riconoscibile, invece, il tramonto stesso della tecnica ».
(T. W. Adorno, Opinioni del dilettante-MINIMA imMORALIA, pag. 52)

« Da una parte e dall'altra sono impegnate forze capaci di correggere il corso della nostra esperienza, di buttarci in un angolo come rottami inutili o di condurci in salvo su una riva qualsiasi. Ma l'America vincerà questa guerra perché il suo slancio iniziale obbedisce a forze più vere, perché crede facile e giusto quello che si propone. *Keep smiling,* « conserva il tuo sorriso »: questo « slogan » di pace veniva dall'America con tutto un seguito di musiche edificanti, quando l'Europa era una vetrina vuota e l'austerità di costumi imposta ai paesi totalitari scopriva soltanto il volto disperato e amaro della reazione fascista. L'estrema semplicità dell'ottimismo americano poteva allora indignare quanti erano persuasi del dovere di portare il lutto in segno d'umanità, quanti anteponevano l'orgoglio per i propri morti alla salute dei propri vivi. Ma il grande orgoglio dell'America per i suoi figli di oggi sarà la consapevolezza che essi hanno corso sulla strada più ripida della storia, che hanno evitato i pericoli e le insidie di uno sviluppo quasi senza soste. L'arricchimento e la corruzione burocratica, i gangster e le crisi, tutto è diventato natura in un corpo che cresce. E questa è la sola storia dell'America: un popolo che cresce, che copre con il suo continuo entusiasmo gli errori già commessi e riscatta nella buona volontà i pericoli futuri. Le forze più ostili potevano incontrarsi sul suolo americano, le malattie e la miseria; ma la media di questi rischi e paure era sempre positività, ripeteva ogni volta l'esaltazione dell'uomo. Certo una simile avventura non poteva essere proclamata ad alta voce, doveva trovare una maschera qualsiasi, una cifra divulgabile: troppo vecchio sangue inglese restava nella razza americana per permettere una esposizione così impudica di propositi morali e un gusto dell'astratto decisamente riprovevole. Allora il benessere, la ricchezza o semplicemente il denaro coprirono questi astratti furori, diedero un contenuto concreto allo slancio verso l'uomo che animava la gioventù americana. E tutti gli esteti odiosi che si sentivano contemporanei di Pericle, gli pseudo-filosofi avvolti in distinzioni metafisiche, i giornalisti che avevano assunto la difesa dell'occidente volsero le spalle a un popolo così manifestamente degenere.
Grava sulla civiltà americana la stupidità di una frase: civiltà materialistica. Civiltà di produttori: questo è l'orgoglio di una razza che non ha sacrificato le proprie forze a velleità ideologiche e non è caduta nel facile trabocchetto dei « valori spirituali »; *ma ha fatto della tecnica la propria vita,* ha sentito nuovi affetti nascere dalla pratica quotidiana del lavoro collettivo e nuove leggende sorgere dagli orizzonti conquistati. Qualunque cosa pensino i critici romantici, un'esperienza così profondamente rivoluzionaria non è rimasta senza parole; e mentre nell'Europa del dopoguerra si riprendevano i temi della cultura decadente o si adottavano formule, come quella surrealista, necessariamente sprovviste di futuro, *l'America si esprimeva in una nuova narrativa e in un nuovo linguaggio, inventava il cinematografo.* (...)
Nato come industria di lusso, sottoposto alle più dure leggi dell'economia capitalistica, il cinema americano doveva presto diventare il nutrimento di una massa anonima, esprimere i suoi bisogni e le sue preferenze, instaurare il primo colloquio tra le grandi folle e una cultura unitaria. Allora l cinema entrò nella nostra vita come una presenza insostituibile; cresciuto con la nostra stessa giovinezza ci insegnò a vedere e a comporre secondo nuove misure, modificò la storia e la geografia nei nostri cervelli, fu insieme scuola e polemica, divertimento e mitologia. In questo sforzo di espansione la sua importanza era soprattutto sociale in quanto, arma serenamente rivoluzionaria, aboliva le frontiere politiche e collaborava alla presa di coscienza più urgente per il nostro tempo, quella dell'unità della razza. Ma nell'ordine estetico il suo significato non era minore, perché senza il cinema i nostri occhi vedrebbero il mondo in un'altra luce, e oggi è sicuro che gli anonimi autori del film americano furono i primi a rispondere all'appello rivolto da Baudelaire agli artisti moderni, i primi a mostrare come siamo giovani e belli con le nostre scarpe di vernice e con le nostre cravatte borghesi. (...)
Nelle nostre parole dedicate all'America molto sarà ingenuo e inesatto, molto si riferirà ad argomenti forse estranei al fenomeno storico Usa e alle sue forme attuali. Ma poco importa: perché, anche se il Continente non esistesse, le nostre parole non perderebbero il loro significato. Questa America non ha bisogno di Colombo, essa è scoperta dentro di noi, è la terra a cui si tende con la stessa speranza e la stessa fiducia dei primi emigranti e di chiunque sia deciso a difendere a prezzo di fatiche e di errori la dignità della condizione umana.
(G. Pintor - da *La lotta contro gli doli,* in *Il sangue d'Europa*)

« Tutte le azioni, allorché vengono calcolate matematicamente, -scrive Adorno- assumono al tempo stesso un che di stupido », e continua: « Spengler si riprometteva dal tramonto del-

l'occidente l'epoca d'oro degli ingegneri. Come sua prospettiva si fa riconoscibile, invece, il tramonto stesso della tecnica ». La tecnica rimane. Adorno, nell'aforisma, pare non comprendere il problema quando contrappone la tecnica nazista alla tecnica alleata: la tecnica appartiene a tutti, ma soprattutto all'umanesimo borghese, ai popoli che conservano il sorriso, il *sorriso degli oppressi.*

Il Rogo è la guerra, è la Tecnica che si converte tutta in tecnica dell'assalto. Tutte le guerre hanno un che di stupido: irrazionalismo che sfugge al nesso di causalità e crea come intima necessità il mito; il mito della razza, unito al mito dell'efficienza tecnica, determinò il « carattere » del fascismo tedesco.

Il fascismo tedesco fu la negazione dell'idea borghese di Progresso, mentre la civiltà americana ne fu la piena affermazione.

Il fututro dell'autonomia lo incarnava l'America, qui descritta magistralmente da Giaime Pintor, la cui ingenuità e fervore, anziché divagare, rendono maggiormente efficace il quadro d'insieme.

Il segreto della superiorità americana risiede nel fatto che nella civiltà Usa *la Tecnica si fa Natura,* cioè conflittualità, *mito dell'uomo libero in una natura interamente ricostruita,* rinchiusa, schiavizzata, *ma ri-costruita nel Mito dell'Uomo.* Qui nasce il cinematografo, o, per dirla con Béla Balazs,« la macchina da presa emigrò in America ».

Il cinematografo rappresenta meglio di ogni altra invenzione l'ultima figura del moderno. Il cinematografo è « movimento », non il movimento normale di un essere umano, o il movimento della natura, bensì il movimento prodotto dallo scorrimento di tanti piccoli fotogrammi, di tante piccole fotografie. Lo spazio cinematografico non è lo spazio reale e il tempo cinematografico non è il tempo reale. Tutto nasce nel tempo astratto e nello spazio immaginario dell'immagine fotografica: cioè dosaggio di luce, di tempo, di colore che l'uomo stabilisce comandando la macchina posta fra il mondo circostante e sé stesso.

L'immagine della natura che possiede l'uomo moderno, faustiano, è l'immagine che si può richiudere, fermare per sempre, distorta e assoggettata alla sua volontà per *mezzo* di congegni tecnici da lui creati ed estranei alla natura reale: l'immagine fotografica che « ripristina » il ricordo riproducendo un'immagine a-storica, a-geografica, a-temporale segna il distacco fra noi e ciò che ci circonda. La natura, lontana e in noi ad un tempo, è costruita-ostruita: questo nostro rapporto con essa è assunto a *unica* possibilità di rapporto con essa; *la Natura incarcerata ovvero l'essenza della Tecnica moderna.*

Alla fotografia, si sa, manca l'elemento direttamente percepibile della Presenza della natura: le manca il « movimento ». Il cinematografo « ripristina » il movimento: il proiettore è il « cervello » visibile che proietta l'uomo moderno in movimento. Pour plaisanter, potremmo dire che l'uso « socialista » delle macchine ha come « modello » l'uso della macchina da presa: l'immagine/azione al potere. « Senza il cinema i nostri occhi vedrebbero il mondo in un'altra luce, e oggi è sicuro che gli anonimi autori del film americano furono i primi a rispondere all'appello rivolto da Baudelaire agli artisti moderni, i primi a mostrare come siamo giovani e belli con le nostre scarpe di vernice e con le nostre cravatte borghesi ». Pintor, forse senza aver piena coscienza della verità sconvolgente che porta alla luce, comprende però il nesso che lega il cinema al moderno: la luce del nostro mondo è il brillio delle nostre scarpe di vernice riprodotto sullo schermo a ventiquattro fotogrammi al secondo.

« Ora ho delle idee sulla realtà, -scriveva, nel 1964, Godard - mentre quando ho cominciato avevo delle idee sul cinema. Prima vedevo la realtà attraverso il cinema, e oggi vedo il cinema nella realtà ».

La civiltà occidentale o dello Spettacolo porterà gli americani in Indocina e il Rogo, mai spento, continua ad alimentarsi.

3. *Notte senza Fine.*

« Qualsiasi grande industria meccanica - cioè appunto la fonte materiale, produttiva e il fondamento del socialismo - esige una assoluta e rigorosissima *unità* di volontà, che diriga il lavoro comune di centinaia, migliaia e decine di migliaia di uomini... Ma come può essere assicurata la più rigorosa *unità* di volontà? Con la sottomissione della volontà di migliaia di persone alla volontà di uno solo. Se i partecipanti al lavoro comune danno prova di una coscienza e di uno spirito di disciplina ideali, questa sottomissione può ricordare più che altro la direzione delicata di un direttore d'orchestra. Se non c'è questa disciplina e questa coscienza ideale, può assumere le forme dure della dittatura. Ma, in un modo o nell'altro, la *sottomissione senza riserve* ad un'unica volontà è assolutamente necessaria per il successo dei processi di lavoro organizzati sul modello della grande industria meccanica ».
(Lenin -*I compiti immediati del potere sovietico,* in *Opere complete,* vol. XXVII, febbraio-luglio 1918, p. 240)

« A questo modo di pensare noi contropponiamo una risposta marxista: la conoscenza della natura che diventa necessaria nelle società produttrici di merci è basata, per quel che riguarda le categorie, sull'astrazione dello scambio. (...)
Nell'astrazione dello scambio il tempo diviene tempo non storico e lo spazio uno spazio non geografico; essi diventano « tempo astratto » e « spazio astratto », tempo infinito e spazio illimitato. In questa determinazione essi diventano la cornice di una concezione della natura come mero mondo oggettuale, che sta in opposizione antitetica al mondo umano della società. (...)
Tutti i concetti derivati dall'astrazione dello scambio hanno in comune il carattere atemporale, astorico, che contrassegna anche questo concetto di natura come mondo eggettuale quanti ficabile. (...)
La facoltà dell'intelletto astratto sorge per l'uomo in maniere visibile in quella svolta storica decisiva in cui egli perde il controllo sul processo sociale ».
(Alfred Sohn-Rethel, *Elementi di una teoria storico-materialistica della conoscenza,* in MARXIANA 2, rivista bimestrale)

« Vi raccomando poi, o fratelli, in Nome di nostro Signore Gesù Cristo, di tenervi lontani da qualunque fratello che viva oziosamente e non secondo le istruzioni che hanno ricevuto da noi. Voi ben sapete in qual modo dovete imitar noi, perché noi non abbiamo vissuto fra voi osiosamente, né abbiamo mangiato gratis il pane di nessuno, ma, con fatica e con stenti, abbiamo lavorato notte e giorno, per non essere a carico di nessuno di voi. E ciò, non perché non ne avessimo il diritto, ma per darvi, in noi stessi un modello da imitare. Difatti, proprio mentre eravamo fra voi, noi vi abbiamo dato quest'ordine: chi non vuol lavorare, non mangi.
Invece siamo venuti a sapere che fra di voi ci sono alcuni, i quali se

ne vivono oziosi, senza far nulla, solo occupati in vane curiosità ».
(San Paolo, *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* 3, 6-11)

« Dopo Dio, anche l'uomo è morto, e voi state cercando con angoscia l'essere al quale affidare la sua strana eredità ». (Malraux-La tentation de l'Occident) Notte senza fine è la fine dell'Utopia, della Speranza. L'industrializzazione dell'Europa, come abbiamo visto e come si può ancora intuire segna la svolta più radicale nella storia dell'Umanità. L'idea forza che guida l'industrializzazione è l'idea illuminista di Progresso.
Nel gusto della felicità terrena, nell'Idea di Progresso trova espressione la fiducia del borghese nelle proprie forze e nel proprio destino. Vi sono infatti un atteggiamento di fronte alla vita, una « visione del mondo », uno stato di spirito, una scala di valori che caratterizzano il borghese, la sua condizione e la sua attività. Per lui la fonte di ogni valore, o meglio *Del Valore,* del valore economico come di quello morale, è il *Lavoro.* Vivere non è dedicarsi alla preghiera, alla contemplazione, all'ascesi, e neppure esercitare in guerra virtù eroiche: è produrre, lavorare. L'uomo degno di ammirazione, secondo la scala borghese dei valori, non è più il santo o l'eroe, ma l'uomo utile, che con il suo lavoro fa progredire l'umanità. Mentre per il cristiano il lavoro era il risultato di una maledizione, l'uomo borghese non solo *deve,* ma soprattutto *vuole* lavorare. Il lavoro permette all'uomo di possedere il mondo, lo spirito borghese è caratterizzato dal gusto del possesso. Al mondo dell'*essere* si sostituisce il mondo dell'*avere.* Il borghese non si contenta di vivere in mezzo agli esseri del mondo: vuole conoscerli non per curiosità disinteressata ma per sapere a che cosa servono, qual'è la loro utilità, il loro rendimento, cioè il loro *Valore,* e di conseguenza il loro *prezzo.*
Il proprietario non si contenta di possedere , ha bisogno di sapere esattamente quanto possede: il borghese ha il gusto del *bilancio.*
Infine il borghese ha il gusto dell'*ordine,* della sistemazione razionale e comoda che gli permette di farsi una chiara visione d'insieme del suo avere, e di attingervi quando ne ha bisogno.
Oggi, tutti siamo coscienti che questa è una figura irreversibile, che segue e segna i rapporti dell'uomo con la natura, e la grande industria meccanica ne è l'espressione più compiuta come figura statico-plastica-economica. L'industria è l'applicazione razionale della Weltanschauung borghese, la mediazione « positiva » con la Tecnica, intesa come patrimonio umano. Il borghese (o il proletariato, *im-posizione borghese,* che si fa Stato) è il Prometeo moderno, il dottor Frankenstein: e come Frankenstein il Mostro ha offuscato il suo creatore.
In Europa lo sviluppo unilaterale del progresso ha fatto perdere all'uomo il gusto di vivere ed egli confonde la vita con pure apparenze morte, scriveva Antonin Artaud. Se il socialismo ha come fondamento materiale, produttivo, la grande industria meccanica, che esige - sono parole di Lenin - una *sottomissione senza riserve* ad un'unica volontà, allora risponderemo, oltre che con la chiarezza teorica di Sohn-Rethel, con la forza espressiva dei personaggi di Malraux. Borodine, il bolscevico dei *Conquérants,* viene descritto come « un grande uomo d'affari che, in ogni circostanza e di fronte a qualunque cosa, si domanda: 'Posso utilizzarla? E come?' ».
L'eroe del romanzo, Garine, obbedisce ai suoi ordini, ma lo giudica come colui che « vuol fabbricare rivoluzionari come Ford fabbrica automobili. Ciò finirà in un disastro, e fra non molto ».
« E' mia opinione, quanto meno, che la creazione dell'*uomo-massa* sia stata una conseguenza inevitabile dell'industrializzazione dell'Europa e che il mondo del mito e del simbolo, entro cui la politica di massa agiva, abbia fornito il più efficace strumento di disumanizzazione ». (G.L. Mosse - *La nazionalizzazione delle masse,* p. 3)
Il regno del mito e del simbolo, che rappresentano il surrogato dell'utopia nel tempo della morte di Dio e dell'uomo, cioè nel tempo dell'industrializzazione, sono l'origine delle moderne catastrofi poltiche; la Russia, aveva detto una volta Lenin, « era abituata ad essere governata da 150.000 proprietari terrieri. Perché 240.000 bolscevichi non potrebbero assumersi il compito di governarla? »

« In qualunque modo si dispieghi e domini il destino del disvelamento, la disvelatezza, in cui tutto ciò che è di volta in volta si mostra, nasconde il pericolo che l'uomo si sbagli a proposito del disvelato e lo interpreti erroneamente. Così, là dove tutto ciò che è presente si dà nella luce del nesso causa-effetto, persino Dio può perdere per la rappresentazione tutta la santità e la sublimità, la misteriosità della sua lontananza. Dio, nella luce della causalità, può decadere al livello di una *causa efficiens.* Allora, anche nell'ambito della teologia, egli diviene il Dio dei filosofi, ossia di coloro che definiscono il disvelato e il nascosto sulla base della causalità del fare, senza mai prendere in considerazione l'origine essenziale di questa causalità ». (Martin Heidegger, La *Questione della Tecnica,* p. 20, in « *Saggi e discorsi* », Milano, 1976, Mursia editore)

4. *Trasumanar e dis/organizzar*

Ahi, cane, fermo sul ciglio della via Prenestina / che si guarda di qua e di là prima di attraversare la strada. / Non ha nulla da ridire: accetta tutto. / Non ha dignità da difendere, a causa della sua bontà. / Ecco quindi la mia conclusione: / la rassegnazione non ha niente da invidiare all'eroismo.
« Pasolini, *Comunicato all'Ansa* (*Un cane*) », Bologna, 4 ottobre 1977.

Il Progetto a Medio Termine: ragione o ragionevolezza?

Alessandro Chili, Antonio Roversi

« La ragione è sempre esistita, ma non sempre in forma ragionevole »
Karl Marx

Esistono, crediamo, due modi possibili, ed entrambi legittimi, per leggere l'insieme di proposte che il Partito Comunista ha fatto alla società italiana.
Un primo modo consiste nel confrontare le proposte con l'aspetto quantitativo della crisi italiana, crisi sulle cui forme c'è un accordo sostanziale.
Se ne potrebbe cioè indagare la ragionevolezza, il grado di coerenza ed efficacia rispetto ai problemi che lo stesso Progetto a Medio Termine (PMT) intende affrontare.
Un secondo modo consiste nel tralasciare gli aspetti empirici per dedicarsi invece alla ricerca del metodo che ne ha presieduto la formulazione. La ricerca della Ragione, della strategia, se vogliamo, in cui si inserisce il PMT.
Scegliamo questo secondo tipo di lettura; questo non per evitare un confronto sui temi più immediatamente politici che una lettura « pratica » impone, ma perché la diamo in un certo senso per scontata, come sarà più chiaro in seguito, mentre è invece assai meno scontato l'altro tipo, che qui proponiamo.
D'altra parte, anche il PMT è un testo, quindi: o il piacere o il godimento.
Divideremo il nostro discorso in quattro parti: a) una descrizione del PMT (cioè della nostra interpretazione) e la formulazione di due ipotesi sulla Ragione che lo ha prodotto. b) una descrizione del fenomeno che riteniamo centrale e imprescindibile nell'attuale fase capitalistica, cioè la socializzazione del Capitale, rispetto alla quale potrà quindi essere collocato il PMT. c) la lettura politica che proponiamo dell'azione del PCI proponendo il PMT. d) alcune domande al Partito Comunista.
Non sarà naturalmente una suddivisione stretta, ma comunque utile ai fini della chiarezza.

A) Il Progetto a Medio Termine

Sostanzialmente *il PMT è un progetto di razionalizzazione del meccanismo capitalista italiano.*
Questo, diciamolo subito, non ci scandalizza affatto, anzi ci sembra condizione necessaria alla credibilità della stessa proposta che, sarà bene non dimenticare, è a medio termine (cinque anni). In questo senso diamo per scontata la letteratura punto per punto dei suoi contenuti. Del resto, se tali contenuti sono oggi a livello di proposta lo si deve alla fallimentare gestione democristiana. Crediamo però che esourire il problema nella politica DC sia un grave e colpevole errore.
Più interessante è notare come questi contenuti vengono proposti. Gli strumenti di cui dovrebbe servirsi la razionalizzazione sono quelli classici, e in primo luogo il principio dell'equivalenza dello scambio, che viene affermato con tutti i suoi necessari corollari: eliminazione degli sprechi, ristabilimento d un criterio di efficienza, etc.
Per bilanciare i tendenziali squilibri del mercato gli si affianca la programmazione, che costituisce la sintesi politico-istituzionale del sistema, nel pieno rispetto della democrazia e nell'incremento del decentramento e della partecipazione.
La proposta di reintrodurre la originaria razionalità in questo sistema alla deriva, di dotarlo nuovamente di una testa pensante sottintende un giudizio sulla natura del suo smarrimento.
Insomma questo capitalismo - traspare dal PMT - non è il capitalismo, poteva essere diverso, può essere diverso, e il PMT va appunto in questa direzione.
C'è uno spazio tecnico di manovrabilità che ancora sussiste, e la forma specifica assunta dal capitalismo in Italia è solo una delle possibili.
La volontà politica è l'elemento decisivo per la forma che questo capitalismo assumerà nel prossimo futuro: l'efficienza comunista contro il malgoverno democristiano.
Gli obiettivi che questa operazione tende complessivamente a perseguire sono —ci sembra— due, ed affatto in contraddizione tra loro:

1) la restaurazione di un capitalismo « classico » come strumento di difesa e conservazione della classe operaia, che accusa fortemente l'attacco della socializzazione del Capitale.
2) il salvataggio del paese. Il progetto socialista va temporaneamente accantonato, anzi il consenso a una versione razionalizzata del capitalismo è una tapppa necessaria di questo cammino.

Il primo punto è quello centrale: il PMT è il progetto di intervento diretto sulla composizione di classe tramite l'intervento sui meccanismi di mercato, di formazione e di utilizzo della forza lavoro (una NEP?).
Non è quindi un caso che il PMT sia centrato sul lavoro produttivo e sulla consapevolezza che l'espansione del lavoro produttivo espande e rafforza la classe operaia.
Tuttto il PMT è percorso dal rifiuto dell'idea di Stato assistenziale e di qualunque Welfare diretto o indiretto, e tutto il processo economico viene accentrato sul momento della produzione, produzione « socialmente utile ».
Insomma il Welfare non è riconosciuto come forma istituzionale dello spreco, derivazione diretta della necessità capitalistica del continuo sviluppo, ma come una sua degenerazione.
La misura in cui la società italiana è assistita è quindi una responsabilità della Democrazia Cristiana, più che una tendenza « spontanea » del sistema.
Né viene riconosciuto il fatto che l'occupazione in attività produttive (sempre in senso classico) tenda spontaneamente a diminuire per la interna dinamica del Capitale, che

tende a mutare la propria composizione organica a favore del capitale fisso a scapito di quello variabile (forse questa tendenza è addirittura insita nel grado di sviluppo raggiunto dalle forze produttive anche indipendente dai rapporti tra loro dati). Nel PMT traspare insomma il concetto di *utilità del lavoro socialmente utile.* Utilità derivata in termini di composizione sociale e comportamenti politici dell'utilizzo di forza lavoro in attività produttive, più che derivata dal prodotto concreto di questo lavoro. In effetti questo tema, cioè quale prodotto sia socialmente desiderabile, utile, e quali i criteri per la sua definizione è assai scarsamente trattato nel PMT. E' cioè assente non come definizione pratica, ma assente come problema. Si assume il concetto di « sviluppo » come imperativo, esattamente come questo funziona nel sistema capitalistico, anche se riempito di contenuti socialmente desiderabili.

Sul concetto di sviluppo torneremo in chiusura, ma certamente c'è una contraddizione (o forse solo un silenzio) tra l'attenzione dedicata al modo di attuazione di questo sviluppo e quella dedicata all'obiettivo generale di questo sviluppo, che è altra cosa dei contenuti che esso assume nel medio termine.

Lavoro produttivo, quindi, ma perché? Domanda apparentemente assurda, ma legittima nell'ipotesi, che noi facciamo, che l'interesse per il lavoro produttivo non riguarda tanto il suo prodotto, quanto appunto la composizione sociale cui dà luogo. Domanda che rivolgeremo al termine al Partito Comunista.

La assoluta necessità di un intervento sulla composizione sociale deriva dal fatto che la socializzazione del rapporto capitalistico ha comportato, e comporta tutt'ora, una ristrutturazione del tessuto sociale dovuta ai nuovi equilibri stabiliti tra economia e società, con un pesante effetto sulla distribuzione della forza lavoro tra le diverse applicazioni cui essa è soggetta (per esempio più burocratie meno operai, con il significato politico che ciò comporta).

Questa ristruttaurazione minaccia la centralità della classe operaia nello scontro di classe, nel suo essere soggetto storico, principale interlocutore del Capitale.

Vediamo attraverso quali meccanismi questa centralità viene minacciata. Parliamo della socializzazione, rinviando l'analisi della seconda ipotesi, cioè il selvaggio del paese come tappa necessaria del progetto socialista.

B) La socializzazione del Capitale

L'instaurarsi del dominio del Capitale in forma socializzata si può osservare sotto tre aspetti: la sua composizione organica, l'ordinamento politico della società, la società civile.

Innanzi tutto l'ordinamento politico della società: al momento del passaggio dal dominio formale a quello reale il Capitale esercita questo dominio nella forma dello Stato, nella forma di un comando diretto.

Ma il processo di concentrazione del Capitale, la separazione tra proprietà e amministrazione, il fatto che strati sempre più vasti di forza lavoro siano stati sussunti nel rapporto capitalistico ha fatto si che cessasse l'identificazione immediata del Capitale con la classe dei capitalisti, e che questo trovasse la nuova forma del proprio dominio direttamente nella società, nei meccanismi del suo funzionamento, nella penetrazione del principio di scambio in tutti i suoi abiti, nel farla entrare —come società— nel processo di produzione.

La riproduzione su scala sempre maggiore del rapporto capitalistico, mediante l'ampliamento dei margini sociali implicati nella produzione di plusvalore, ha portato alla produzione di una società *capitalistica,* capitalistica appunto perché implicata *come società* nella produzione di plusvalore. Basta pensare al consumo per percepire la portata della società come tale nel ciclo capitalistico.

Si tratta insomma di una nuova relazione tra economia e società, le quali entrano in rapporto diretto senza che lo Stato sia più il luogo necessario della mediazione, il luogo della legittimazione del comando capitalistico sul lavoro.

Il comando del Capitale è tanto esteso e generalizzato che diventa una caratteristica della società senza alcuna necessità di legittimazione dall'esterno, e con sempre minore necessità di alcuna rappresentanza diretta attraverso la classe dei capitalisti. La politica tende a essere sussunta nell'economia: la società civile diventa sede del general intellect, del cervello sociale. E' la società capitalistica che fornisce e consuma lavoro totalmente astratto, ma fornito di un sapere sociale che lo pone in grado di essere implicato indifferentemente in qualunque punto del processo di produzione. Il processo lavorativo è « socialmente combinato » cioè presuppone una forza lavoro fortemente socializzata, dentro e fuori la fabbrica. Potremmo definire la socializzazione in senso specifico come il processo di *trasposizione dei rapporti di produzione al di là dei confini originali (la fabbrica), fino a comprendere tutta la società.*

Potremmo definire questa trasportazione come produzione diretta di rapporti sociali, il cui più recente e clamoroso esempio è il welfare state, una società nella quale il salario viene corrisposto direttamente alla forza per il solo fatto di essere tale, indipendentemente dal lavoro prodotto.

Questa società produce direttamente rapporti sociali per via legislativa, senza passare necessariamente per la fabbrica, nel momento in cui decide di assistere la forza lavoro non applicata al sistema produttivo, o di applicarla a un processo lavorativo non destinato a produrre plusvalore (scavare le famose buche e poi riempirle).

Ma questa trasposizione, coinvolgendo strati sempre più vasti di forza lavoro (cioè « sviluppandosi ») ha mutato anche le forme di erogazione del lavoro, al punto che questo è venuto sempre meno rappresentandosi direttamente in una merce.

Qui comincia l'attacco della socializzazione alla classe operaia. Modificandosi la composizione organica del Capitale a favore del capitale fisso e a scapito della forza lavoro, ne è risultato che una quantità relativamente sempre minore di forza lavoro è comandata alla produzione di merce. Ma la precedente quota di forza lavoro che non concerne alla produzione di merce non sarà per questo al di fuori del rapporto di produzione capitalistico. Abbiamo visto che lo stato assistenziale, lo stato dei servizi, realizza direttamente il rapporto di produzione, distribuisce ugualmente un salario senza attendere la produzione di alcunché.

Ecco allora che accanto alla classe operaia tradizionalmente produttrice di merci nascono nuovi soggetti che hanno ugualmente un rapporto salariato con il sistema economico, anche se questo salario è in sostanza un reddito che non ha alcun necessario collegamento col lavoro produttivo o col lavoro tuot court.

La classe operaia subisce anche un attacco quantitativo, oltre che qualitativo anche se le sue sempre più ridotte dimensioni ne aumentano la criticità nei confronti del sistema economico complessivo.

Ma questa riduzione quantitativa non può tra l'altro non avere effetto nei rapporti tra la clesse operaia e le sue rappresentanze: nel sistema democra-

tico-parlamentare il potere istituzionale è direttamente proporzionale alla base di consenso.
Sul piano della società civile, c'è da notare che questi fenomeni che indichiamo complessvamente come socializzazione del Capitale hanno ristrutturato completamente la società. La socializzazione ha operata una gigantesca ricomposizione della società, in primo luogo attaccando la separazione tra lavoro produttivo e improduttivo, e in secondo luogo rimuovendo gran parte di quelle suddivisioni ideologiche (ceti individuati da proprie culture, status, livelli di reddito etc.) che caratterizzano il dominio della borghesia (cioè il dominio del Capitale attraverso lo stato dei capitalisti), e il cui abbattimento è stato l'obiettivo dichiarato del movimento operaio per una fase storica.

Il Capitale (non i capitalisti) lavorava nella stessa direzione della classe operaia, spinto dalla necessità di massificare i suoi mercati, ma mirava più in là, mirava a sciogliere le classi nel generale processo di ricomposizione, come si sciolgono gli eserciti alla fine di una guerra.

Il Capitale si è fatto carico di una rivoluzione sociale, ha diminuito le distanze tra le classi creando un'area comune a tutte: il mercato di massa. La classe operaia si è trovata al centro di questa ricomposizione e ne ha ricavato notevoli vantaggi materiali. Nel momento in cui la crisi economica —e ne riparleremo più a lungo in seguito— ha bloccato in parte l'entrata di nuovi strati in quest'area (pù o meno dal 1963) ed è iniziata la formazione di nuovi strati marginali la situazione della clesse operaia è notevolmente mutata. Innanzi tutto si è trovata in oggettivo conflitto di interessi nel breve periodo, e ha visto questi strati porsi potenzialmente alla propria sinistra, anche se spesso in modo assai corporativo. E' stata quindi attaccata nella propria specificità di antagonista storico del Capitale. Da un lato i nuovi strati marginali tendono a sostituirla in questo ruolo, dall'altro il Capitale cerca di confonderla nella generale ricomposizione condotta attraverso l'allargamento dei consumi.

Nella specifica situazione italiana è possibile definire alcuni punti fermi in relazione al processo di socializzazione:

1) Si va certamente modificando la composizione di classe. La strutture del mercato del lavoro sembra vada polarizzando due grandi blocchi: un settore di classe operaia riprofessionalizzata da una parte, dall'altro un settore di forza lavoro composta prevalentemente da occupati temporanei. Questo settore incorpora un alto sapere sociale e scambia direttamente lavoro contro reddito.

2) E' saltata la separazione tra Stato e società. Non è più credibile alcuna analisi che assuma la società come il luogo dei bisogni e lo Stato come la sede del comando capitalistico sulla riproduzione. Ciò che oggi costituisce l'asse del meccanismo di funzionamento del sistema sociale è il patto sociale, vale a dire la società stessa.
Contro ogni teoria della « germanizzazione » noi riteniamo che oggi in Italia il luogo del comando politico sulla società non sia propriamente le Stato, cioè un apparato centralizzato, ma, al contrario, il patto sociale.

3) La politica tende rapidamente a scomparire come forma legittima dell'antagonismo sociale. Il suo vuoto viene riempito dall'agire burocratico, cioè la politica tende a coincidere sempre più con la richiesta amministrativa di ricompense da parte di gruppi organizzati. L'agire politico tradizionale assume, per differenza, i caratteri della pratica complottarda, sovversiva, si pone contro il patto sociale e quindi delegittimizza chi lo compie.

In questi ultimi anni, sopratutto con lo sviluppo impetuoso degli istituti partecipativi vi è stato uno sfaldamento del potere politico centralizzato e, come conseguenza, si è venuta affermando una dislocazione molto più articolata nel tessuto della società, al punto che potere politico e potere sociale sono venuti molto spesso a coincidere.

I soggetti pubblici che hanno assunto questa fisionomia sono stati in primo luogo quelle organizzazioni che si sono mosse nel senso di dare rappresentanze collettiva al livello della sfera pubblica agli interessi privati dei propri membri. In questo modo l'agire politico si è sempre più definito come concorrenza tra interessi privati organizzati.

Questa concorrenza si è irrigidita, e il mercato politico si è strutturato come un oligopolio, costituito cioè da da un numero limitato di soggetti detentori, nel loro complesso, del monopolio della rappresentanza dei partecipanti al patto sociale, e rendono difficile l'entrata di nuovi soggetti.
Rispetto a questo quadro si vede bene come la classe operaia non si qualifichi che come un settore tra gli altri, con le proprie organizzazioni che difendono in via sempre più amministrativa, cioè all'interno del patto sociale, i propri interessi, contrastanti con altri. Si vede come la socializzazione tenda a configurarla come una entità che pone domande pressanti ricompense sociali, particolarmente sotto forma di servizi, ma che in questa funzione esaurisce la carica progettuale ed eversiva che le si attribuiva sotto il dominio della borghesia attraverso lo stato forte..

Detto in altri termini, la socializzazione tende a trasformare gli operai da classe in strato, in ceto.

Dunque la classe operaia è soggetta ad un attacco. Da un lato viene ridotta, dalla modifica della composizione organica del Capitale, dall'altro si tenta di depontenziare la sua contradditorietà nel processo di valorizzazione riducendo a fatto amministrativo le sue rivendicazioni.

C) La politica del Partito Comunista

Il Partito Comunista si fa carico di trarre d'impaccio il capitalismo, utilizzando gli strumenti propri di quest'ultimo.
Il PCI dà una mano al suo mortale nemico per uscire dalla crisi. Per molti questo è sufficiente per una definitiva accusa di tradimento. Non è così, né così semplice.
Indubbiamente la linea politica del PCI è nell'ottica della seconda ipotesi che abbiamo formulato all'inizio: il salvataggio del paese nella convinzione che questo sia nel lungo periodo anche l'interesse della classe operaia, anche se ciò comporta il temporaneo abbandono del progetto socialista.
Negli ultimi anni si è parlato molto di una qualità nuova della crisi. In effetti la crisi o, meglio, il rapido susseguirsi di congiunture economiche di segno opposto, è diventato una caratteristica permanente del sistema.
Questo, se da un lato ha seminato il panico tra i piccoli capitalisti ansiosi di certezze, ha realizzato un rapporto nuovo e necessario tra il Capitale e le sue contraddizioni, tra sé e la classe operaia, riproducendo continuamente il problema del comportamento nella crisi, e realizzando di fatto una socializzazione del conflitto.
Il contenuto specifico di questa socializzazione è abbastanza particolare: esso infatti non consiste nella diffusione di una ideologia o acquisizione di consenso, ma *consiste invece nell'annullamento del vantaggio sto-*

rico che ha la classe operaia nel disporre di una teoria, di un progetto, una visione del mondo da utilizzare come riferimento della prassi politica quotidiana.

Attraverso la imposizione di un *ritmo di crisi* il Capitale riduce fino ad annullare lo spazio di utilizzabilità della teoria, nella misura in cui riesce a impantanare la classe operaia in mille problemi « oggettivi » e « immediati », tutti interni al sistema capitalistico, ma per questo non meno gravi per la classe operaia.

La DC ha interpretato magistralmente, della crisi petrolifera in poi, il ruolo di partito della crisi.

Rispetto allo schieramento politico tradizionale maggioranza - opposizione, l'imporsi della crisi come modello di sviluppo capitalistico comporta una profonda svalutazione del ruolo dell'apposizione. Nella misura in cui la crisi riesce a presentarsi come un problema oggettivo anche per la classe operaia e in generale per tutta la forza lavoro, essa si pone come un'area in qualche modo neutra con una duplice funzione: stabilire i limiti delle risorse disponibili per le ricompense sociali e coinvolgere tutte le parti sociali sulla sua soluzione (salvo l'improbabile scelta di una politica del « tanto peggio tanto meglio »).

D'altra parte l'acquisizione da parte del Partito Comunista di un punto di vista maggioritario ha costi molto elevati che cercheremo qui di sintetizzare, e che sono del resto indicati chiaramente da alcuni sintomi di malessere manifestati all'interno del Partito stesso.

Questi costi possono essere globalmente indicati nella perdita di specificità che il PCI accusa in quanto partito tradizionalmente della *classe* operaia.

In sostanza l'acquisizione di una prospettiva maggioritaria, indispensabile per potere, in regime democratico -parlamentare, anche solo pensare al ruolo di governo, costa a qualunque partito di classe una minore identificazione con i propri « ideali » e progetti a favore di una maggiore identificazione con la propria organizzazione in quanto tale e, rispetto alle altre, quelle politiche in primo luogo. Il consenso, è chiaro, si paga con la propria specificità ideologica (vedi proposta attuale sull'abolizione dell'artcolo 5 dallo statuto del PCI). L'attacco alla specificità ideologica è un tratto importantissimo della socializzazione: le differenze qualitative delle posizioni politiche vengono appiattite dall'immanenza del processo economico sotto forma di crisi permanente, fino alla parodossale reciproca indifferenza quando un Partito Comunista può (ed è forse l'unico in grado di farlo) condurre una razionalizzazione del capilismo.

Con il PMT il PCI sembra dunque mettersi completamente nell'ottica della socializzazione, e trainare, da sinistra, il suo giurato nemico. Realpolitik di medio termine o calcolo strategico? Indubbiamente c'è nella proposta politica del PCI un elemento assolutamente contradditorio e disomogeneo rispetto al processo di socializzazione capitalistico.

E' vero che il PCI abbandona la contrapposizione frontale, diventa più organizzazione di interessi e di consenso che non partito di classe, accetta insomma di sciogliere in parte le proprie tradizionali caratteristiche per potersi inserire a tutti gli effetti nell'oligopolio del sistema, *ma il suo progetto è centrato sullo Stato.* Nello Stato, infatti, il PMT vuole porre di nuovo la sede pensante della socieà e del processo economico. La razionalità capitalistica non sarà però più esercitata dalla classe dei cpitalisti, ma dal patto sociale attraverso lo strumento della programmazione.

La centralità dello Stato tende a far riemergere allo scoperto la economia, e unirla strettamente, anzi, sottometterla al momento politico-istituzionale: esattamente il contrario di quando ha fatto e tende a fare la socializzazione. Nel momento in cui il PCI entra nell'area di governo di un paese capitalista, ed è il massimo livello di socializzazione, propone di far fare al capitalismo un passo indietro. Riscopre lo Stato, ne sviluppa il decentramento come maggiore estensione del contrallo e rispolvera un vecchia etica produttivistica.

Qual'è la portata di questo tentativo di sviluppare ulteriormente il capitalismo, ma sotto un forma sorpassata? La posizione ufficiale del PCI sul tema si può forse far coincidere con queste affermazioni del suo responsabile economico, Barca, che a proposito della integrazione tra Politica e Economia (cioè sulla sussunzione della prima nella seconda) individua due possiibili valutazioni: « a) che tutto il momento politico-istituzionale è continuamente coinvolto, e, al limite, integrato, nel processo di accumulazione e di produzione per la impossibilità, realtà effettiva, di dissociare fino in fondo stato, società politica e società; b) che ove forze non omogenee al sistema riescano a condizionare il momento politico-statuale, a 'limitare le libertà dello stato' allora possono essere modificate e battute in una dimensione democratica le tendenze spontanee del sistema » (L. Barca, *Dizionario di Politica Economica,* Editori Riuniti, pp. 36/7).

E' chiaro che la valutazione del PCI è la seconda, ma, e questo è importante, *con la consapevolezza che la prima non è meno vera,* diversamente l'obiettivo politico del Partito potrebbe limitarsi alla conquista del ruolo di governo, senza progettare un intervento così massiccio e completo (non si tratta solo di economia, come vedremo) sulla composizione di classe.

Evidentemente la « limitazione delle libertà dello Stato » non è giudicata sufficientemente, ma solo condizione, anche tecnica, essenziale per intervenire a rompere la spessa integrazione di stato, economia e società, individuando un soggetto privilegiato: la forza lavoro produttiva.

E' il tentativo di agire una contraddizione, accettando da un lato il processo di socializzazione del Capitale e pagandone i costi, dall'altro tentare di resuscitare e conquistare lo Stato.

Solo realizzando queste due ultime condizioni si ritiene possibile mantenere una specificità della classe operaia che vorrebbe, diversamente, ridotta ulteriormente e dispersa nell'indifferenza totale che caratterizza le parti di un regime socialdemocratico, di un regime che si occupa solo di rendere più equa la distribuzione degli utili sociali.

Da un lato quindi la consapevolezza che il movimento operaio si trova in un cul de sac, costituito dalla oggettiva coincidenza dei propri interessi con quelli del Capitale (coincidenza che non esiste affatto per altri strati), e che questa coincidenza è imposta dal Capitale sotto forma di crisi.

Dall'altro il rifiuto di riconoscere lo sviluppo del capitalismo come un dato ineluttabile. Rifiuto dell'economicismo.

La soluzione sembra essere l'autonomia della politica dall'analisi economica, e la scelta di una prassi che tenti una rottura in un quadro che sembra contenere tutte le premesse di una evoluzione obbligata.

Una prassi tutta politica, di cui il PMT è un passo, tutta tesa all'espansione della classe operaia e degli strati a essa più affini, per creare le condizioni politiche che consentano di

tentare la carta dello Stato.
Si legge del resto a chiare lettere (Asor Rosa, « Il ribelle e l'operaio » *L'Unità* 18-9-77): « Non è detto che in certi settori della classe dirigente (DC) non sia stato operato consapevolmente il calcolo di ridurre l'area del lavoro produttivo e di contrarre quindi le dimensioni della classe operaia di fabbrica, ben comprendendo che lo sviluppo materiale della classe operaia è destinato a spostare gli equilibri a favore della sinistra e del PCI. C'è in questo un elemento *politico,* che determina e subordina con feroce determinazione quello economico (...). Non meno politica, non meno culturale, in un senso completamente opposto, mi sembra la richiesta di espansione del lavoro produttivo, che coincide in larga misura con l'espansione di massa della classe operaia di fabbrica (con tutto ciò che questo significa in termini di rapporti sociali, politici, culturali, etc.) ».
In senso inverso, quindi (differenza non piccola) ma con lo stesso metodo, *il PCI ripropone la produzione diretta di rapporti sociali* attraverso lo Stato, facendo di quest'ultimo lo stesso uso che ne ha fatto il capitalismo attraverso il welfare, con due importanti differenze: riaffermando la mediazione della merce come necessità sociale quando lo sviluppo delle forze produttive attuali tenderebbe invece a minimizzarla, e producendo operai al posto di assistiti.

D) Alcune domande al Partito Comunista

Diciamo subito che queste domande le poniamo innanzi tutto a noi, e se le rivolgiamo a chi ha steso il PMT non è per spirito di polemica, ma perché le crediamo nodi reali davanti ai quali si trova tutta la sinistra, non solo i partiti, nè solo il PCI.
Leggendo il PMT dal punto di vista della Ragione non ci siamo mai occupati di misurare il « tasso di revisionismo » che esso esprime. Diciamo chiaramente che questa misura, esatta o sbagliata, è comunque fuori luogo.
Ogni accusa di rivisionismo o, peggio, di tradimento rivolta al PCI in nome di sacre tradizioni marx-leniniste è per lo meno rozza. Il PCI sta a nostro parere facendo gli interessi della classe operaia. Interessi di lungo periodo, che coincidono in primo luogo con la conversazione, in immediata e aperta contraddizione con la spontanea tendenza del sistema capitalistico.

Del resto, dice sempre Asor Rosa nell'articolo citato, « la via d'uscita dal sistema capitalistico passa per la sua *estrema realizzazione,* non per i sentieri senza sbocco del rifiuto ideologico delle dinamiche e delle leggi che presiedono al suo funzionamento ».
Che difendere la classe operaia imponga uno scambio di ideologia contro consenso o potere è un fatto che il PCI ha accettato ritenendolo evidentemente inevitabile e comunque accettabile per la difesa della classe operaia. Si può, partendo da qui, tracciare con chiarezza la discriminante che separa il PCI dal movimento, che più violentemente lo accusa. L'oggetto del conflitto non è una linea politica, non è la rivendicazione di una autenticità, di un primato di verità.
Il conflitto sta nel riconoscimento o meno della persistente centralità della classe operaia nello scontro con il Capitale.
Nuovi soggetti contendono alla classe operaia tradizionale la primogenitura della potenzialità rivoluzionaria. Nel corteo dei trentamila a Bologna, qualcuno gridava ancora « il potere deve essere operaio », ma in quel contesto suonava francamente fuori luogo, un ritaglio di '68 duro a morire, tra le emergenti problematiche dei desideri e dei bisogni immediati.
Questo conflitto tra chi punta sulla classe operaia e chi sui nuovi strati marginali si va radicalizzando, e il primo a farne le spese è stato il Manifesto, reo forse di non aver compresso come alla sinistra del PCI oggi ci sia uno scontro che va molto al di là della classica problematica marxista, al di là delle divergenze di analisi politico-economica e di linea.
Da queste osservazioni nasce la nostra prima domanda: da quale analisi del capitalismo e delle tendenze delle forze produttive deriva la affermata, persistente centralità della classe operaia ?
Noi non sosteniamo il contrario, ma non siamo così sicuri.
In secondo luogo: restaurato il Capitalismo e rinforzata la classe operaia, quali tipi di intervento si possono ipotizzare sui rapporti di produzione, tenendo presente che la realizzazione anche del solo PMT richiede un patto sociale di portata molto maggiore di una coalizione di governo?
Insomma, una qualche idea di socialismo passa per la messa in discussione del processo di valorizzazione come determinante dell'assetto sociale. Quest'idea rimane?
Altro interrogativo riguarda i concetti di sviluppo e di lavoro produttivo.

In apertura abbiamo detto che il PMT assume il concetto di sviluppo come imperativo, esattamente come nel sistema capitalistico, riempito però di contenuti « socialmente desiderabili ». Questa sostituzione non è certo indifferente, ma, a nostro parere, non è sufficiente per assumere lo sviluppo delle forze produttive come un dato imprescindibile senza specificare quale sia l'obiettivo di questo sviluppo, cioè se merci « socialmente desiderabili » o per esempio meno lavoro, certamente non meno desiderabile. Quello che rimane oscuro è se il concetto di lavoro produttivo, qui strettamente legato a quello di sviluppo, è tutto interno al PMT, cioè strumento per difendere la classe operaia e il paese in *questa situazione capitalistica,* o se invece esso viene posto come valore che estende la sua efficacia oltre il capitalismo.
Il lavoro produttivo è insomma un valore immanente al grado di sviluppo delle forze produttive (che è altra cosa dai rapporti dati tra loro in un momento determinato)?
Quando anche, come oggettivamente è ora, lo sviluppo delle forze produttive tendesse a richiedere un impiego sempre minore di forza lavoro, di lavoro vivo, sarebbe necessario contrastare questa tendenza per mantenere il primato del lavoro produttivo?
E ciò al solo fine di mantenere attraverso di esso il primato politico?
E' chiaro che non ci riferiamo al periodo coperto dal PMT ma alla strategia del partito.
A questo proposito solleviamo anche noi la questione dei « valori ».
Due sono le valutazioni circa la loro massiccia presenza nel PMT: o questi sono veramente i valori cui il PCI ispira la propria azione, o sono sopratutto quelli funzionali al progetto che ha lucidamente preparato.
In questa seconda ipotesi (che speriamo quella vera) c'è da notare che il PCI sta combinando un progetto di intervento sulla composizione di classe con la introduzione di una etica che legittimi il primato della classe operaia. Indubbiamente è un progetto di socializzazione molto profondo, anche se Asor Rosa (art. cit.) sostiene che la classe operaia non viene riproposta come valore ma come funzione dirigente. Dal PMT però non traspare il problema della classe operaia come pura funzione di governo, ma ben altro.
Nel primo caso, nel caso cioè che questi siano i « valori », vorremmo dire che complessivamente essi tendono a ristabilire un criterio di equivalenza

tra prestazione fornita e ricompresa sociale ottenuta.
Si tratta insomma di un generico ideale di giustizia la cui realizzazione —assolutamente auspicabile— potrebbe a un capitalismo più equo, fatte salve tutte le sue esigenze. Dunque anche sui valori sarebbe interessante sapere qualcosa di più, oltre alle acrobazie dei collegamenti tra profitto e utilità sociale, che possono andare molto bene se accettiamo l'ipotesi che esistano anche valori a medio termine.
Un ultimo punto riguarda un particolare tecnico di non trascurabile importanza: fino a che punto è pensabile di poter ricondurre l'economia sotto il controllo dello Stato?
Detto in altri termini: data la struttura attuale del mondo occidentale e il suo livello di integrazione, è realistico pensare allo Stato come sede fisica di una razionalità attiva, sia pure capitalistica?
Nel PMT c'è al proposito una indicazione che suona come un lapsus: coordinare l'azione sindacale di vari paesi per contrastare le multinazionali.
Attraverso quali strumenti si pensa di poter assicurare all'economia una direzione politica che la tolga da una preordinata divisione del lavoro internazionale?
Oppure è questo il preciso vincolo che non permette realisticamente di parlare un linguaggio non capitalistico?

Fortune e sfortune dell'antropologia rivoluzionaria

Bernardino Farolfi

In una lettera aperta ai giovani convenuti a Bologna nello scorso settembre, Bernard Henry Levy rivolge questa esportazione: « Dimenticate la Rivoluzione, sì, proprio la Rivoluzione: estrema smorfia di una concezione politica del mondo che vuol forgiare l'« uomo nuovo » sulla « pagina bianca » della storia da riscrivere. Che vi importa della pagina bianca! Che vi importa dell'uomo nuovo! » (« L'Espresso », 2 ottobre '77). Nella voce « Marxismo » compilata per l'Enciclopedia Treccani, Lucio Colletti avverte che: « il materialismo storico risulta *dupé* dall'escatologismo teleologico che colloca l'assoluto nel futuro, prospettando il comunismo come lo scioglimento di tutte le contraddizioni, la rigenerazione del rapporto tra uomo e natura, l'avvento dell'uomo totale ». (« L'Espresso », 9 ottobre '77). Al di là di tutte le divergenze, nuova e vecchia filosofia sembrano trovare almeno un punto d'incontro nel comune rifiuto di una idea di rivoluzione come radicale mutazione antropologica: nel rifiuto, si può dire, di una antropologia rivoluzionaria. Le motivazioni addotsono assai diverse: Levy respinge l'antropologia rivoluzionaria per passione etica, perché la considera una proiezione della volontà di potenza dei piccoli e grandi capi politici; Colletti rifiuta l'antropologia rivoluzionaria per rigore scientifico, perché la giudica una estrapolazione teleologica, estranea alla ispirazione razionale del marxismo. Ma questa diversità di motivazioni non fuga del tutto la sensazione di un comune richiamo all'ordine: una volta relegata la ricerca sui termini e sui temi di una antropologia rivoluzionaria nel mercato delle pulci ideologiche, non resta che accettare come inevitabili le mutazioni provocate nella struttura e nei comportamenti dei soggetti dallo sviluppo selvaggio delle forze produttive e dall'organizzazione autoritaria dei rapporti sociali dati. Questi processi agiscono sulla vita dei soggetti in tutte le sue dimensioni: « La degradazione dell'individuo, il tabù che grava sul fatto di praticare, e perfino di manifestare, gli impulsi istintuali decisivi, l'interdizione del godimento, la continua paura della sconfitta nella lotta di concorrenza e la corrispondente falsa ambizione, tali influenze « psicologiche » fanno deperire l'uomo non meno dell'immediato danneggiamento materiale dei sensi dovuto alla fame, alla malattia e al lavoro » (M. Horkheimer, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*). Questa degradazione della struttura psicofisica dei soggetti costituisce la migliore confutazione delle speculazioni su una natura umana immutabile e la conferma delle linee fondamentali di una antropologia materialistica: « Dalle mutevoli costellazioni tra società e natura risultano i rapporti reciproci tra i gruppi sociali, che diventano determinanti per la conformazione spirituale e pschica degli individui, e questa reagisce a sua volta sulla struttura sociale. Le qualità umane sono quindi perpetuamente influenzate e rivoluzionate dai più svariati rapporti. Perfino quando certi tratti umani persistono in forma immutata, lo si deve considerare il risultato di processi rinnovantisi, nei quali gli individui sono coinvolti, e non l'espressione dell'uomo in sé e per sé » (M. HORKHEIMER, *Considerazioni sull'antropologia filosofica*).

Il rifiuto di un'antropologia rivoluzionaria espresso sia dalla nuova filosofia di Levy sia dal marxismo scientista di Colletti implica l'abbandono, su versanti opposti, di una analisi materialistica del soggetto singolo e collettivo. Infatti il riconoscimento materialistico della estrema fragilità e plasticità della struttura del soggetto afferma la possibilità che esso trascenda l'orizzonte dei rapporti sociali dati. Ma questo postulato generale deve subire una verifica concreta dalla pratica dei movimenti rivoluzionari, che nelle condizioni e formulazioni più diverse hanno perseguito l'obiettivo di una radicale mutazione antropologica: quell'uomo « nuovo » o « totale » in cui sia il neoromantico Levy che il neoilluminista Colletti sospettano una mistificazione ideologica. Questa diffidenza ha una

radice reale: essa non tocca tanto la possibilità teorica di una antropologia rivoluzionaria, quanto i processi rivoluzionari concreti, nel loro svolgimento, nei loro risultati, spesso deformati dalla falsa coscienza e dalla mitologia propagandistica. Per sfuggire a queste mistificazioni è necessaria una analisi materialistica dei processi rivoluzionari: ma essa conduce a conclusioni di radicale pessimismo antropologico. Le esigenze materiali da cui i movimenti rivoluzionari prendono avvio non vengono immediatamente soddisfatte, ma sono rimosse e proiettate in un ideale superiore. L'aspirazione a forme di effettiva comunità è sublimata nel culto dei capi, dei simboli, delle grandi concezoni del mondo. I soggetti vengono indotti a superare le loro necessità individuali nello spirito di sacrificio, nella dedizione alle finalità superiori del processo. Si apre una frattura fra le esigenze di liberazione dei soggetti e l'autofinalizzazione del processo rivoluzionario complessivo, che si assolutizza e trascende gli individui che avrebbe dovuto mutare e liberare. Questa dialettica tra le aspirazioni immediate dei soggetti e il loro annullamento nei fini superiori del processo di trasformazione sociale costituisce il problema nevralgico di ogni antropologia rivoluzionaria.

Nelle società preindustriali, dominate da un'economia della scarsità, o nei settori sottosviluppati del mondo industrializzato, l'antropologia rivoluzionaria assume generalmente una forma etico-religiosa. La rigenerazione del soggetto appare realizzabile attraverso il ritorno ad un modello originario di virtù degradate dalla storia o attraverso l'irruzione di un modello trascendente in una temporaltà decaduta. Si esprime attraverso questa mitologia archetipica o escatologia la precezione, più o meno consapevole, che gli uomini e i loro rapporti devono essere trasformati per portare la società fuori dalle secche di un'economia della scarsità. Ma le aspirazioni di liberazione materiale dei soggetti vengono proiettate in un passato archetipico o in un futuro escatologico e sublimate nei precetti di un'etica rigorista e fanatica: « Nessuno deve restare impunito se volesse stravolgere con le sue empie interpretazioni la Sacra Scrittura; dovendo essa essere intesa nel modo come le parole comportano, distinguendo tuttavia, cioè badando bene in questo alla circostanza del tempo. Se si levasse fra il popolo un profeta e annunciasse cose tali che non concordano con la parola di Dio, esso deve essere separato da tutto il popolo e da lui ucciso perché tutto Israele riconosca e maledica il vizio detestabile e maledetto. Nessuno che combatta sotto il vessillo della giustizia deve macchiarsi del vizio dannoso e odioso dell'ubriachezza, di qualche bestiale impudenza, con il gioco mediante il quale egli svela la sua brama di denaro e con cui spesso si provocano odio e discordia; e neppure deve macchiarsi di puttaneggio e adulterio, non dovendo tali vizi essere lasciati impuniti fra il popolo di Dio. Se uno si dà a suscitare una rivolta, deve essere punito con la morte » (Articoli di Jan Bockelson, re di Münster, 1535).

Quando lo sviluppo delle forze produttive spezza il cerchio malthusiano entro cui si dibatte l'economia della scarsità, e introduce la possibilità e la concezione stessa di uno sviluppo sociale progressivo, l'antropologia rivoluzionaria perde il suo carattere mitico-escatologico e si secolarizza in un progetto politico immediato. La rigenerazione degli uomini è all'ordine del giorno. Secondo l'antropologia giacobina l'uomo può essere liberato dalle catene dell'assolutismo e del feudalesimo per decreto politico. Il legislatore può scrivere sulla pagina bianca della storia un nuovo corso scandito dal calendario rivoluzionario. Ma i singoli vengono subordinati alla volontà generale, le aspirazoni a una liberazione materiale vengono sublimate nelle virtù del cittadino, la salvezza personale viene annullata dalla salute pubblica: « Il vizio e la virtù fanno i destini della terra: essi sono i due geni opposti che se la disputano. La sorgente dell'uno e dell'altro è nelle passioni dell'uomo. Secondo la direzione che viene data alle passioni, l'uomo si eleva fino al cielo o affonda in abissi fangosi. Ora, il fine di tutte le istituzioni sociali è di dirigerle verso la giustizia, che è al tempo stesso la felicità privata. L'unico fondamento della società civile è la morale. (...) A cosa si riduce, dunque, tutta quella scienza misteriosa della politica e della legislazione? A mettere nelle leggi e nell'amministrazione le virtù morali relegate nei libri dei filosofi... » (M. Robespierre, *Sui rapporti delle idee religiose e morali con i principi repubblicani e sulle feste nazionali,* 1794).
Con lo sviluppo impetuoso delle forze produttive scatenate dal primo capitalismo industriale l'antropologia rivoluzionaria da progetto politico illuminato diviene conseguenza necessaria dello stesso processo di produzione. L'emancipazione dei cittadini viene risolta nell'emancipazione dei produttori: « Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali, è divenuto *membro della specie umana,* solo quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue « forces propres » come forze *sociali* e quindi non scinde più da sé la forza sociale in forma di forza *politica,* soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta ». (K. Marx, *La questione ebraica,* 1843). Lo sviluppo produttivo, rivoluzionando continuamente i rapporti sociali, crea le premesse della liberazione dei soggetti attraverso la socializzazione della produzione. L'uomo nuovo non è più una proiezione archetipica o escatologica, e neppure un semplice progetto politico, ma scaturisce già, in embrione, dal processo produttivo: « Quando gli *operai* comunisti si riuniscono, essi hanno primamente come scopo la dottrina, la propaganda, ecc. Ma con ciò si appropriano insieme di un nuovo bisogno, del bisogno della società, e ciò che sembra un mezzo, è diventato scopo. Questo movimento pratico può essere osservato nei suoi risultati più luminosi, se si guarda ad una riunione di « ouvriers » socialisti francesi. Fumare, bere, mangiare, ecc. non sono più puri mezzi per stare uniti, mezzi di unione. A loro basta la società, l'unione, la conversazione che questa società ha sua volta per iscopo; la fratellanza degli uomini non è presso di loro una frase, ma una verità, e la nobiltà dell'uomo si irradia verso di noi da quei volti induriti dal lavoro » (K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*). Ma la liberazione non può essere perseguita se non attraverso una lunga subordinazione dei soggetti alla necessità del processo produttivo: « ... lo spiegamento a livello più alto della personalià non può essere raggiunto se non a prezzo di un processo storico, nel quale gli individui sono 'sacrificati' » (K. Marx, *Teorie sul plusvalore,* 1863).

L'antropologia rivoluzionaria del XX secolo unisce la progettazione politica di tipo giacobino al produttivismo liberatorio marxiano. La rigenerazione dei soggetti deve scaturire dall'aumento della produzione e dalla modificazione dei rapporti sociali, che costituiscono, insieme, gli obietti-

vi di un piano consapevolmente formulato e imposto. L'incremento della produttività è la condizione per il mutamento della vita dei produttori: « ...l'impiego del sistema Taylor, giustamente diretto dai lavoratori stessi, se essi saranno abbastanza coscienti, sarà il mezzo più sicuro per un'ulteriore e grandissima riduzione della giornata lavorativa obbligatoria per tutta la popolazione lavoratrice, sarà il mezzo più sicuro che ci permetterà di realizzare, in un periodo di tempo relativamente breve, l'obbiettivo che si può esprimere all'incirca in questi termini: sei ore di lavoro fisico quotidiano e quattro ore di lavoro per l'amministrazione dello Stato per ogni cittadino adulto » (LENIN, *I compiti immediati del potere sovietico,* 1918). Ma questo obiettivo può essere raggiunto solo attraverso la completa sottomissione della volontà dei soggetti alla direzione centralizzata del processo produttivo: «...Qualsiasi grande industria meccanica - cioè appunto la fonte materiale, produttiva e il fondamento del socialismo - esige un'assoluta e rigorosissima *unità di volontà,* che diriga il lavoro comune di centinaia, migliaia e decine di migliaia di uomini. Tecnicamente, economicamente, storicamente questa necessità è evidente, e tutti coloro che pensano al socialismo l'hanno sempre riconosciuta come una sua condizione. Ma come può essere assicurata la più rigorosa unità di volontà? Con la sottomissione della volontà di migliaia di persone alla volontà di uno solo. (...) La *sottomissione senza riserve* ad un'unica volontà è assolutamente necessaria per il successo dei processi di lavoro organizzato sul modello della grande industria meccanica. (...) Ed è appunto questo passaggio da un compito politico all'altro, *esteriormente* del tutto diverso, che costituisce tutta l'originalità del momento attuale. La rivoluzione ha appena spezzato le più antiche, solide e pesanti catene a cui le masse erano state assoggettate dal regime del bastone. Questo accadeva ieri. Ma oggi la rivoluzione stessa (...) esige la *sottomissione senza riserve* delle masse *alla volontà unica di chi dirige il processo lavorativo* » (ibidem). L'uomo nuovo della rivoluzione sovietica scaturisce dalla realizzazione del piano quinquennale e ne costituisce ad un tempo il motore primo: « Ecco qui, davanti a voi, degli uomini come i compagni Stakhanov, Busyghin, Smetanin, Krivonos, Pronin, la Vinogradova e molti altri uomini nuovi, operai e operaie che si sono pienamente impadroniti della tecnica del loro lavoro, l'hanno dominata e le hanno fatto fare un balzo in avanti. Uomini come questi non ne avevamo o quasi non ne avevamo tre anni fa. Sono uomini nuovi, d'un tipo particolare. Il movimento stakhanovista è un movimento di operai e di operaie che si prefigge il fine di sorpassare le norme tecniche attuali, di sorpassare le capacità di rendimento previste nei piani, di sorpassare i piani e i preventivi di produzione esistenti. Di sorpassarle, queste norme, perché esse sono già invecchiate per i nostri giorni, per i nostri uomini nuovi » (J. Stalin, *Discorso alla prima Conferenza degli stakhanovisti dell'U.R.S.S.,* 1935).

I movimenti rivoluzionari successivi tentano di svincolare l'antropologia rivoluzionaria da una totale identificazione con lo sviluppo delle forze produttive, « perché il socialismo, per ora, in quesa fase di costruzione del socialismo e del comunismo, non lo si è fatto semplicemente per avere le nostre belle fabbriche, lo si sta facendo per l'uomo integrale. L'uomo deve trasformarsi insieme alla produzione che avanza e non lavoreremmo in modo giusto se fossimo soltanto produttori di articoli, di materie prime e non fossimo insieme produttori di uomini » (Ernesto Che Guevara, *La rivoluzione tecnica deve avere un contenuto di classe, un contenuto socialista,* 1964). Contro ogni determinismo produttivistico la rivoluzione culturale cinese si propone di produrre l'uomo nuovo, il soggetto rivoluzionario, attraverso un permanente rivoluzionamento dei rapporti sociali e la produzione di una coscienza rivoluzionaria di massa: ma i soggetti si annullano nelle masse mobilitate per « impadronirsi della rivoluzione e promuovere la produzione » (Mao Tse Tung, 1967).

Le ribellioni alla società industriale divampate alla fine degli anni '60 abbandonano la prospettiva progettuale e produttivistica, di cui avvertono le implicazioni repressive, e fondano l'antropologia rivoluzionaria non più sullo sviluppo produttivo e sulla mobilitazione ideologica ma sulla trasformazione dei bisogni del soggetto: « Questo cambiamento qualitativo deve verificarsi nei bisogni, nella infrastruttura dell'uomo (che è essa stessa una dimensione dell'infrastruttura della società): il nuovo indirizzo, le nuove istituzioni ed i nuovi rapporti di produzione devono esprimere l'avvento di bisogni e di soddisfazioni assai diversi - e perfino antagonistici rispetto a quelli prevalenti nelle società sfruttatrici. Tale cambiamento costituirebbe la base istintuale di quella libertà che la lunga storia della società di classe ha bloccato. La libertà diverrebbe l'ambiente di un organismo non più capace di adattarsi alle presentazioni competitive richieste dal benessere all'ombra del dominio, non più capace di tollerare l'aggressività, la brutalità, la bruttezza del modo di vita stabilito. La ribellione prenderebbe allora radici nella natura stessa dell'individuo, nella sua « biologia », e su queste nuove basi i ribelli potrebbero ridefinire gli obiettivi e la strategia della lotta politica, nella quale soltanto possono essere determinati i fini della liberazione » (H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione,* 1969).

Ma di fronte all'aggravarsi dei processi di amministrazione autoritaria dei rapporti sociali e di sviluppo economico distruttivo, che devastano la struttura psicofisica dei soggetti e ne minacciano la stessa identità, i nuovi bisogni rivoluzionari si definiscono, essenzialmente, per negazione: è il rifiuto del lavoro, delle gerarchie, dell'organizzazione familiare, della progettazione politica, della fede nello svolgimento storico. L'antropologia rivoluzionaria diviene un'antropologia negativa, espressione sintomatica dei processi di disgregazione del soggetto, singolo e collettivo, dei « processi senza soggetto ». Quando lo stesso soggetto del discorso antropologico diviene sempre più labile, l'antropologia rivaluzionaria sembra regredire alle sue remote origini mitologiche e da risultato di un processo reale si riduce di nuovo a pura proiezione ideologica e propagandistica. Allora sia Levy che Colletti possono fin troppo facilmente decretarne la fine, ma né l'opposizione stoica predicata dal primo né il razionalismo formale restaurato dal secondo sembrano in grado di scalfire i processi di disgregazione e di annullamento del soggetto.
Quando, secondo un vecchio teorema, « la *svalorizzazione* del mondo umano cresce in rapporto diretto con la *valorizzazione* del mondo delle cose », fino al punto limite in cui il secondo annulla il primo, non sembra esservi più posto per l'antropologia rivoluzionaria e per il suo vecchio protagonista: ma questo rende ancora più necessario il tentativo di comprendere e contrastare i processi distruttivi in atto.

Dopo il femminismo

Paola Alberti, Rosella Mangaroni

È tempo di disfarsi delle certezze su cui abbiamo costruito il femminismo e regolato la nostra privata quotidianeità. Repressione. Passività. Inferiorità. Femminilità. Emarginazione. Mancanza. Per contro, le rivendicazioni. Parità. Partecipazione. Discorso. Sessualità. Piacere. Pienezza. È tempo di liquidare il femminismo che è stato una lunga serie di domande già inscritte nelle risposte. Il femminismo, come Capitale al femminile, ha avuto bisogno del problema della donna affinché si rappresentasse, si nominasse drappeggiando quella tela di cui è abile tessitrice per nascondere l'irrapresentabile, l'innominabile, cioè il sintomo del vuoto di ogni possibile rapporto, o patto umano.

Che cosa è la donna è dunque domanda che anticipa la risposta: essere donna è essere già donna, già data come natura e prodotta come cultura. La donna è il primo rapporto naturale-umano; l'uomo entra in rapporto con la natura attraverso la donna che è subito tecnica. Scrive Irigaray: « Matrice — terra fabbrica banca — alla quale viene affidata la semente capitale perché vi germini, si fabbrichi, dia frutti senza che la donna possa rivendicarne la proprietà o neanche l'usufrutto, dal momento che lei si è sottomessa passivamente alla riproduzione » (L. Irigaray, *Speculum*, Feltrinelli, 1975, pag. 62). Se la donna è solo come rapporto donna-uomo, l'uomo è solo come rapporto uomo-donna (merce A = merce B), entrambi ingranaggi di una macchina *à deux* prodotta per il suo valore, essendo la sua riproduzione di valore secondo. Come parte della macchina, la donna parla. La sua voce non è sconosciuta, ha sempre risuonato attraverso il Logos e il Logos s'è espresso in quel silenzio, come un tema musicale dove la pausa ugualmente risuona. Vi può essere per variare, l'alternanza di una chiarezza con l'arma equivoca dell'astuzia. La menzogna femminile non è l'altra lingua, né perfida vendetta di schiava, né goffo mimo del Logos, ma ipocrita trasgressione a conferma della norma del discorso che è unico. Il Capitale produce il loro rapporto che, scambiato e irreversibile, non è un rapporto. Questa mancanza è vissuta — dal disagio alla disperazione più cupa — come contraddittorietà della relazione di due entità e posta e risolta come problema femminile (o maschile, a piacere). Sono pronte, all'uopo, scienza filosofia politologia sessuologia, luoghi dove incessantemente si riproducono gli esperti, gli specialisti della oppressione, della liberazione. La donna si offre come testo per scrupolose letture del meccanismo del Capitale: sulla scena dello scambio e dei valori essa recita la sua parte di oppressa perché sia salva l'intera rappresentazione occultando il nulla che è fuori della scena. Gli attori vivono con dolore la recita volgare scambiando alternativamente le parti nelle quali si identificano. Per monotonia e svalorizzazione la regia impone nuove *performances*: rapporto salvo, l'attrice si fa ribelle e addita nel maschio il colpevole della sua oppressione. È un colpo di scena: le vesti femminili nascondono un altro uomo. L'aveva scritto anche Platone: « ... Se risulta che la loro differenza è data soltanto dal fatto che la femmina partorisce e il maschio copre, diremo che non c'è alcuna ragione di concludere che, relativamente al nostro argomento, la donna differisce dall'uomo » (*La Repubblica*). Le differenze naturali delle merci sono state soppresse dall'uguaglianza dell'equivalenza del denaro che produce delle differenze non più naturali, ma quelle dell'equivalenza che s'incrementa di differenza. Scrive Irigaray: « Si ammette che una differenza abbia da sempre funzionato... e da questa si preleva uno dei due termini il quale viene assunto come *origine* la cui differenziazione genererà, porterà alla luce l'altro. Così il medesimo, contrassegnandosi — in più o in meno — produce l'altro la cui funzione differenziatrice si trova trascurata, dimenticata » (L. Irigaray, *Speculum*, Feltrinelli, 1975, pag. 16). Da sempre infatti funziona la differenza dell'equivalenza, merce A = merce B, e si è sempre tenuto conto della funzione differenziatrice di *entrambe* le merci. La donna è la forma di questa differenza e la coppia equivalente *fonda* la sua differenza non su uno dei termini estrapolato come origine, ma sull'equivalente generale o Fallo che regredendo indifferentemente a pene vagina clitoride ano, dopo l'arbitrarietà dell'equivalenza e la necessità di una differenza, si pone tertium come equivalenza dominio. Scrive Irigaray: « Essere — divenire / avere — non avere sesso / pene — clitoride / pene — vagina / più — meno / ... sono tutte modalità d'interpretazione della funzione di donna rigorosamente postulate dal proseguimento d'una partita in cui la donna si trova inscritta senza aver mai cominciato a giocare. Posta tra — almeno due o due mezzi uomini. Cerniera che si adatta ai loro scambi. Riserva di negatività su cui si sostiene l'articolazione del loro passo in un progresso... verso il controllo del potere » (*Speculum*). Ma la donna è perfettamente inscritta nel gioco, proprio come cerniera o forma dello scambio, patto. Il suo gioco di potere è quello del medesimo, che non è uomo, ma rapporto uomo-donna, processo di produzione della coppia equivalente nella modalità di *manque-plein* che è appunto il problema e la soluzione insieme di tutte le possibili contraddizioni che svelano, di volta in volta, il volto democratico istituzionale dell'opposizione o quello democratico criminale della P.38. L'arbitrarietà originale dell'equivalenza, legge vuota e formale, ha bisogno del Femminismo come trasgressione per concretizzarsi, rinvigorirsi di sostanza e manifestarsi come Legge dominante. La femminista si oppone, trasgredisce il ritmo regolato del vuoto-pieno dove si alternano Discorso-Silenzio, Discorso-Menzogna. La femminista va, viene, respinge il maschio, lo attrae per forgiarlo diver-

so, digiuna, inventa una nuova gastronomia, combatte per nobili cause, respinge la maternità, partorisce, sprofonda nell'anonimo, firma troppe autobiografie: il femminismo è bovarismo, ansioso agitarsi per occultare il sintomo Bovary. « Costituire un luogo fra loro per imparare a formulare i propri desideri al di fuori delle pressioni e oppressioni troppo immediate » (L. IRIGARAY, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Les editions de minuit 1974, pag. 61). Drappeggiate nel *manque*, le donne riempiono il vuoto del rapporto (dei rapporti) come vuoto di corpo che colmano di organi: l'esplorazione dei seni, delle labbra, soprattutto del tunnel vaginale e del collo uterino, proprietà del maschio copulatore o del ginecologo ginecologa *voyeur voyeuse*. La mancanza del rapporto, che è vissuta come mancanza di corpo, miseramente inganna. Il corpo non coincide con la sessualità che, anzi, è la maschera richiesta-offerta, rivendicata-imposta per nascondere ancora meglio il buco del patto. La sessualità è sessuologia, una scienza del potere che serve a distrarre, distogliere. Nel momento che la femminista si conta gli organi e rivendica la sua sessualità, ecco che « la medicina entra di forza nel piacere della coppia: essa inventa tutta una patologia organica, funzionale o mentale che nascerebbe da pratiche sessuali *incomplete...*, la medicina ha intrapreso la gestione del piacere » (M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976, pag. 56). Si arriva così ai vari rapporti scientifici — da Kinsey a Hite — monotoni e menzogneri dove si vivisezionano le donne, torturandole fino alla perdita d'ogni equilibrio, foss'anche quello del buonsenso di Alice. Tutto si accentra nel vuoto vaginale, cieco e sordo, cui si danno attribuzioni di mistero. Certamente la donna tende a rifiutare il coito, momento in cui vive il suo essere forma del patto criminale (vuoto nel suo pieno), ma questa Verità è occultata dal problema del piacere, risolto « in mancanza » con frigidità vaginismo astinenza, e in baldanzosa « pienezza » con le pratiche perverse. Ancora una volta l'autentico mistero è velato; il coito, come sintomo d'altro, si rifiuta solo con la domanda filosofica sul senso della vita. Innanzitutto tra donne occorre non più mentire, bisogna dire « il vero »: denudate biografie si intrecciano a ricostruzioni geneaologiche al femminile, variate e appassionanti solo all'inizio, in seguito di tetra monotonia. Sulla scena dello scambio non si cambia. La trama biografica è intessuta col filo dell'altro evocato ed esorcizzato per ricomporre la coppia equivalente attraverso un linguaggio che è di uomo-donna. Questa violenza è vissuta invece come intrusione di pene o Logos maschile. Così Irigaray: « L'autoerotismo s'interrompe nella violenta effrazione; lo scarto brutale delle due labbra da parte di un pene stupratore ». « Ti amo: le nostre labbra non possono separarsi per lasciar passare *una* parola » (Ibidem, pag. 208).

Le donne sono merci in attesa di mercato, dice Irigaray; transazione che si opera sul loro corpo, poiché riguarda una partita fra uomini. Se le donne si appartano nel luogo *entre-femmes*, come merci sottratte al mercato, perdono il loro 'valore' di merci, cioè i valori, sfuggono alla circolarità irreversibile dello scambio. « Ti amo. Non lasciamo passare una sola parola che direbbe tu, o io. O: uguali. Chi ama, chi è amato. Le labbra dicono — chiuse e aperte — senza che l'una escluda mai l'altra. L'una e l'altra si amano. Insieme » (Ibidem, pag. 208). Questa è quasi l'ultima astuzia del *manque* per sottrarsi al Fallo equivalenza. Ma la parola-sguardo di Luce Irigaray penetra quelle labbra, le apre e le chiude secondo la cadenza del rapporto equivalente. *Io* ti amo, dice il soggetto Irigaray, e soffre. Questa sofferenza fa di lei l'ultima donna che, affermandosi come nulla, riempie totalmente di nulla la scena. Questo *manque* nel rapporto uomo-donna, contrariamente alla rivelazione del *manque* del rapporto, è la disperata e suprema vanità-vacuità femminile, insospettato *en plein*. La donna è veramente donna come Capitale, il femminismo è lo strumento per rappresentarla e organizzarla nella forma valore come altro uomo e non altro dell'uomo. I patti della cittadinanza sono stretti dall'uomo, o rapporto uomo-donna, nella città che è donna, luogo e passaggio in cui la cittadinanza e i suoi patti si riproducono. Nel discorso del potere uomo-donna, la città, o donna, è contenitore, spazio da riempire di cittadinanza, democrazia, rappresentanza, marginalità, dissenso eccetera. La donna è complice del patto, tramite e cerniera, affinché si stringano tutti i patti criminali che ci straziano. È diventata forma del funzionamento della società. Il femminismo pretende di produrre la liberazione della donna non facendola morire come soggetto o identità che si ricostituisce addirtitura come *manque*, rappresentabile e rappresentato sulla scena dei valori capitalistici. La donna è in tal modo carceriera come forma e incarcerata nella forma, sempre altro uomo e non altro dell'uomo. Come classe nel senso specifico la donna è funzione del processo di produzione e in senso generale è soggetto politico, rappresentazione, ciascuna donna è potere, lo stato attraversa tutte le donne. Alla domanda del femminismo: che cos'è la donna? le è evidentemente anticipata la risposta: la donna « è stata » e si fa « Stato ». Come la classe operaia è la domanda di classe, o di liberazione, cui il marxismo dà una risposta senza porsi la domanda; quindi la classe è entrata nello stato non come classe domanda, ma come classe risposta. La « libertà » della classe operaia consiste nel prendere il potere, come la « libertà » della donna consiste nel farsi uomo. Alla domanda di libertà non si può rispondere che si è liberi nel potere, nello stato, così come alla donna non si può rispondere che il superamento delle sue contraddizioni avvenga nella « pace » dei conquistati diritti civili. Nel cuore della femminista c'è presupposta l'identità di libertà e potere, che è il massimo della complicità e della violenza; e la compiuta perfezione della forma, insieme con la spiegazione scientifica del suo funzionamento. La femminista è « stato » e non « movimento »: abbagliata, continua a intendere il superamento delle sue contraddizioni come una completa acquisizione di diritti: sempre più « valore di donna », non facendo coincidere il valore con valore capitalistico quindi proponendo un valore alternativo. Accecata, continua a fissare lo sguardo sulle frange marginali ed emarginate, certamente ancora indietro, ma in colonna lungo il versus irreversibile del Capitale: non esistono periferie nella città planetaria del valore. La femminista s'irrigidisce nel consenso, Vestale del patrimonio dei valori, poliziotta controllore dell'integra trama del potere. Tutta la violenza possibile deve essere giocata democraticamente. Nella socializzazione totale, come equivalenza generale,

l'indistinzione fra servo e padrone, o uomo e donna, produce un meccanismo di riconoscimento generale. Si ristabilisce una generalizzata gerarchia, per cui chiunque può essere ucciso e uccidere. Io ti uccido perché non vuoi confrontarti « democraticamente » con me. Questa è l'indistinta violenza fra uomo-donna. Il *barré* è la violenza. La donna non ha il privilegio di chi ha subito torto se cammina nel *versus* di chi fa torto. Il privilegio della donna è la sua dissoluzione, cioè l'analisi della sua autentica contraddizione: di essere, in complicità, forma del patto sociale stretto a scapito del rapporto umano-naturale, e nello stesso tempo di essere la ferita, taglio, buco, *manque* di quel patto. La sua contraddizione sta nell'essere forma come donna pienamente realizzata, che è stata ed è Stato, e nell'essere transizione come non essere ancora.

Il sintomo e la chiacchiera.

« Una delle grandi creazioni del femminismo è proprio la magmaticità, questo essere e non essere in tutti i posti, questa capacità di disgregarsi e di ricomporsi » (Dacia Maraini, « Annabella », ottobre 1977). La ricomposizione del femminismo è il suo essere potere, Stato, risposta politica anticipante la domanda, fine del movimento. È per questo che liquidiamo il femminismo e la sua domanda di donna che rimuove la Donna Domanda, transizione ai massimi problemi. Quando il femminismo si disgrega è sintomo di dissoluzione di donna, della totalità contraddittoria e di falle nell'intera forma politica sociale culturale economica (forma valore). La donna dissente da se stessa come forma, da ciò che è stata e dalla sua rappresentazione. Buca ogni forma: famiglia, coppia, libertinaggio, autoemarginazione, perversione, nella vertigine di presentarsi senza valore. I fenomeni di dissoluzione sono l'autonomia del sociale, la società « altra », e non l'altra società che si oppone e/o trasgredisce all'interno della forma come sua indispensabile contraddizione immanente. La femminista che si oppone e/o trasgredisce riconferma la legge dell'equivalenza-dominio, ne è il momento necessario attraverso cui il Capitale realizza l'ideale di unità (di unità e divisione) fino a ricomporre l'ermafrodito che si persegue, fra sogno e realtà, in parossistica eccitazione come si trattasse di perversione infernale, essendo invece paradisiaca. Nell'Eden, fra il fogliame dei meli, s'aggirava l'unità ermafroditica. I fenomeni di dissenso della forma sono sintomo della *diversità* dall'equivalneza, e non della differenza che è giocata nell'ingranaggio della stessa equivalenza. Questo sintomo, quando si fa patente, è immediatamente rappresentato, cioè terapeutizzato, riassorbito nella forma. Così l'omosessuale che è diverso e non differente, sintomo della società altra, autonomo del sociale, può rappresentarsi rivendicando la sua diversità come differenza, diventando così sintomo patente, autoidentificandosi, rappresentandosi. Cioè l'omosessuale, come sintomo patente, vuole rappresentarsi come donna per affermarsi come uomo e accedere così all'equivalenza. Così la donna che come *Manque* è sintomo latente d'altro, si sopprime come sintomo affermando il nulla, irrigidendosi nella rappresentazione del nulla come valore.
Il dissenso, sintomo di autonomia del sociale può venire immediatamente eliminato nella rappresentazione dentro la forma, attraverso un meccanismo di riciclaggio. Il giovane disoccupato, sintomo di dissoluzione della classe nel momento che si fa domanda di massa senza risposta, domanda di liberazione e di vita, viene cancellato come sintomo e subito assorbito nella problematica riciclata di occupazione-disoccupazione, produttività-crisi, eccetera. La disgregazione del femminismo, sintomo latente della dissoluzione di donna-valore, o Donna-Domanda, viene ricomposta come domanda (risposta) di ulteriore valore. Per il Capitale, a corto di valore, è un'imbarazzante richiesta cui risponde affannato pescando nell'immondo ciarpame dei vecchi valori: ci si accarezza il ventre gravido, si cerca negli occhi del compagno un fondo all'abisso vorticoso; i molteplici culti si compongono in un'unica religione, poiché non si può vivere senza fede. È intollerabile pensare la morte di Dio, osannato invece nell'ecumene totale della forma valore. « Si scopre la voglia di stare in casa, per esempio a studiare, sì, c'è un bisogno di cultura, anche di silenzio: c'è voglia di stare con il compagno di impegnarsi in un lavoro per avere un rapporto con la realtà. C'è necessità di fare bene qualcosa, musica, teatro, insegnare » (NATALIA ASPESI, « la Repubblica », 3 ottobre 1977). La donna torna in casa, dentro la forma, l'*oikos*, nella logora parte « naturale » rinnovata da *paillettes* culturali, in dispiegato professionismo. Tutto è secondo ricetta, in cucina a letto in cattedra. L'altro polo della coppia, il maschio invidioso e rispettoso dei valori rinfrescati di donna, fa regredire cavallerescamente l'ingombro importuno del pene. Entrambi sul letto, ciascuno per suo conto, si occupano del proprio personale piacere (da « Re Nudo », *Io sono mio*, n. 5, ottobre 1977). Nell'assoluta indifferenza dell'equivalenza si nota che il Capitale mostra da tempo inequivocabilmente la sua sembianza femminile, in un diffuso e dovunque percepibile sintomo di matriarcato — ovviamente capitalistico — come Marx aveva previsto sarebbe accaduto per il comunismo. Monsieur le Capital è poi anche la Capitale essendo il mondo una planetaria capitale.
Ma basta con le chiacchiere, la donna femminista è proprio come il Capitale che si fa e si racconta insieme. Non è più tempo di romanzi, scientifici politici economici psicanalitici, anzi, non è più tempo di favole che sono sempre in ogni tempo raccontate (e oggi rivalutate) per occultare il sintomo della contraddizione scaricando la conflittualità. Anche Freud rifiuta il suo doppio « conferenziere e *causeur* » in quella lezione che tanto scandalizza e addolora la femminista: « Sull'enigma della femminilità gli uomini si sono lambiccati in ogni epoca il cervello... Neanche voi, in quanto uomini, vi sarete sottratti a questo rompicapo: dalle signore qui presenti non ci aspettiamo questo, esse stesse sono l'enigma di cui parliamo... Se volete saperne di più sulla femminilità, interrogate la vostra esperienza, o rivolgetevi ai poeti ». Sembra che con queste frasi ispirate Freud ascolti la voce del mistero eleusino, offrendo una rosa all'enigma, rifiutandosi di parlarne. Ma la tentazione di farsi scienziato ed esploratore del « continente nero » è troppo forte, e lo confessa: « È conforme alla natura della psicanalisi proporsi non di dire ciò che la donna è — il che sarebbe un compito forse superiore alle sue forze — ma di indagare il modo in cui diventa tale »

(S. FREUD, *La femminilità*, Boringhieri, 1972). L'enigma non si dice, si domanda. Parlare dell'enigma è nominarlo, rappresentarlo con il nome donna, così l'enigma si dissolve, le donne si annoiano alle conferenze. Le femministe si sono annoiate, come enigma, alle loro chiacchiere su di sé. Il rifiuto che esse oppongono a Freud è appunto il sintomo della sua doppiezza. Freud esploratore inizia il processo di produzione di donna arrestato sul trentesimo anno d'età; dietro lo schema irrigidito appare il segno di una domanda, si profila ancora il « Continente nero ». Freud si ferma poiché ha concluso un romanzo: il romanzo autentico è il caso clinico, non una storia. I casi clinici di Freud non hanno né capo né coda. Nella storia della donna, egli tenta una terapia. L'analisi è terminabile come terapia, interminabile come rivelazione del sintomo d'altro. Non si può guarire nel mondo che produce insieme malattia e antidoto: la contraddizione immanente della forma valore come riproduzione incessante della sua fine — o entropia.

Il mistero eleusino.

La donna non esiste. Che significa questo? Tutte le domande sul suo conto hanno ricevuto risposte esaurienti, producendo la donna, nel laboratorio della forma, totalmente valorizzata quindi assolutamente artificiale. Non si può sostenere che essa sia reale. Dunque la donna non è, perché tutta chiarita — e perché non è ancora. Questo autentico *Manque* è la contraddizione della donna, non nel gioco *manque-plein* per cui, come s'è detto, quel « è stato » risulta un *plein* tutto *manque*, e quel « non ancora » un *manque* tutto *plein*. La contraddizione della donna o *Manque* significa la domanda filosofica, sempre rimossa dalla sostituzione di domanda di causa che richiede inesauste delucidazioni sul meccanismo della vita di cui dà risposta il meccanismo stesso. La domanda, invece, è sul senso della vita — sul senso di donna, cui non si da risposta perché è il problema sul rapporto di reciprocità reversibilità non di uomo e donna, il cui rapporto è nella rappresentatività, sulla scena, avviato verso il progresso che è irreversibile: su questa via ci si scambia rimuovendo la propria realtà, che è rapporto di reciprocità fra essere naturale e essere sociale. Il disagio della civiltà non è il suo modo di produzione, ma il mancato rapporto di reciprocità fra essere naturale e essere sociale. L'uomo è in rapporto con un altro uomo che è natura (donna) e quell'uomo che è natura è in rapporto con un uomo che è uomo solo perché è in rapporto con la natura. Il rapporto dell'uomo e della donna è per entrambi il primo rapporto naturale e sociale. L'uno e l'altra *sono* solo attraverso questi rapporti di ricambio organico. Irigaray parlando del luogo *entre-femmes* ha intuito che la caduta dello scambio-valore è la vita, ma si è sbagliata pensandolo come separatezza e quindi assunzione di nuova rappresentatività — o valore. Il ricambio organico uomo-natura è l'assenza inimmaginabile per noi, corrotti di valore, di qualsiasi peso e misura; la caduta delle ossessioni di uomo-donna, uguaglianza-diversità, divisione-unità, socializzazione-gerarchia, amicizia-antagonismo; soprattutto della terrificante divisione e unità di vita e morte. La valorizzazione capitalistica reifica la donna in natura-tecnica, che è il saper fare. L'abilità manuale o tecnica primordiale è di competenza femminile e appare come indubitabile divisione del lavoro, origine di tutte le infamie, mentre non è che una faccia dell'unico complice accordo e patto che occulta l'autentica divisione, la non reciprocità di essere naturale ed essere sociale. È solo da questo che deriva la divisione di tutti i rapporti possibili, uomo-natura, uomo-uomo, uomo con se stesso. I giovani le donne gli omosessuali i drogati i disoccupati gli intellettuali dissenzienti, tutto il lumpen del mondo, sono le smagliature nella forma sociale, nel momento in cui pongono la domanda sul senso che si articola nella agghiacciante crudele semplicità di interrogazioni che trovano « impreparati ». Che ne è del rapporto uomo-natura? Siamo immersi nel generale inquinamento. Che rapporto c'è fra individuo e società? Un potere invisibile e onnipresente. Che rapporto fra l'individuo e l'espressività? Un'industria culturale e una massificazione idiotizzante. Perché i bisogni dell'uomo vengono identificati coi consumi tecnologici? Perché alla domanda di libertà si risponde solo con la libertà *nel* potere? Il lumpem, come sintomo latente, attimo di nudità abbagliante in cui si coglie come assoluto azzeramento di valore e quindi irrapresentabile, rivela la realtà. Ecco perché il lumpen scandaloso viene subito annullato o si annulla in una qualsiasi rappresentazione: pari a una fucilazione. La domanda sul senso che corre per le strade, è sintomo dunque della realtà come presupposto del sociale, che deborda dalla forma e non ne è più spiegato; pone il problema della produzione della società e non del suo funzionamento. È quindi autonomia del sociale come significante dell'essere sociale e essere naturale. L'analisi dei sintomi latenti ci fa intravvedere la realtà che è priva di valore: il ricambio organico uomo natura, uomo uomo, uomo sé, immune di valore, dove il « gergo » del valore si vanifica e il nome donna è privo di senso, e così ogni divisione. Il lumpen — o classe donna in dissoluzione — rivela che il patto sociale è un vuoto, mentre nella rappresentazione è parità. L'autonomia del sociale come *manque* del rapporto è l'assunzione di diversità: reversibilità e reciprocità significano diversità, non parità o differenza nell'equivalenza. Non c'è partecipazione se non c'è uguaglianza, ma non c'è uguaglianza se non c'è diversità, cioè se non si producono rapporti sociali diversi. Tutti, marxisti in teoria, vogliono cambiare i rapporti umani divisi e dolorosi. Il marxismo, ultima scienza applicata del Capitale, pretende di trasformarli cambiandone il modo di produzione dentro la forma producendo nel contempo le funzionali contraddizioni assorbite all'interno, introiettando il presupposto — ultima figura — lumpen che non è della forma. Il presupposto del sociale non è il presupposto del Capitale. La donna non può essere marxista. È nel marxismo che si materializzano le sbarre della sua prigione, proprio nella scienza della liberazione universale.

Dopo il femminismo, si può nominare la donna solo fenomenologicamente, per indicarla come segno della totalità contradditoria, della società che non sta più dentro nella sua forma. La Donna-Domanda è domanda sull'essere (reciprocità di essere naturale e essere sociale), non fenomenologia. La donna deve cessare d'essere custode del Miste-

ro Eleusino, o meglio, ostacolo che si pone di fronte all'Essere, come altro uomo e non come altro dell'uomo. Deve farsi trasparente all'Essere, al mistero della reciprocità di essere naturale e essere sociale, come transizione a questa reciprocità. La sua trasparenza, o assenza, è sintomo d'altro, e non di riconoscimento di sé come *manque*. La soggettività deve morire nella morte del riconoscimento, della rappresentatività, dell'autoidentificazione. Nella socializzazione non c'è morte del soggetto, ma in un rapporto che artificialmente compone le divisioni persecutorie, queste ritornano atrocemente esaltate: nella competitività sfrenata si ricostituisce l'idea di una soggettività. Se la donna vive la mancanza del corpo come sintomo di mancanza d'ogni rapporto, la sua parola è analisi incessante e crudele interminabile fino alla vita; lei che è forma di ogni rapporto e ne è contemporaneamente il taglio, la frattura, il segno del vuoto, può farsi transizione come ultima figura e presupposto di rapporto reversibile di essere naturale e di essere sociale.

La frase di Rimbaud « *l'avenir sera de la femme* » si intende: la donna *è* l'avvenire.

(*continua*)

Organici e dissenzienti

Stefano Mecatti, Anna Panicali

> « L'uomo s'è accorto della realtà solo quando l'ha rappresentata. E niente meglio del teatro ha mai potuto rappresentarla ».
> (P.P. Pasolini)

Le voci, ricorrenti, sulla « crisi » dell'intellettuale « organico » lasciano sperare... Ma diffidiamo. Questo strano mostro partorito dalle nozze di teoria e politica è duro a morire. Dubitiamo che la « crisi » non preluda a una sua trasformazione-rinascita, che non lo riconduca, sotto mentite spoglie, ancora una volta tra noi.
L'intellettuale organico irruppe sulla scena del « moderno », del mondo borghese, del « valore », gridando la sua novità: aveva sconfitto l'intellettuale tradizionale, « separato »; aveva unificato, sotto il segno dell'Organizzazione, « teoria » e « pratica », teoria e classe, lavoro materiale e lavoro intellettuale. Era una novità da dozzina. Era la versione aggiornata dell'intellettuale *mediatore* (tra sapere e potere, tra cultura e Stato...) a cui il secolo dei « lumi » aveva da tempo assuefatto l'« Occidente ». Il marxismo, orgoglioso di vedere incarnarsi una delle sue più « geniali » idee — l'identità di Filosofia e Politica — lo tenne a battesimo (non fu l'ultimo dei suoi misfatti...) come sua prole prediletta. Ma ne era soltanto il padre putativo...
Il nostro intellettuale si costituisce in un 'sogno' di *unità* e *organicità*, che ebbe inizio con l'imperialismo, nell'era dell'organizzazione totale, della totale *valorizzazione*. Il capitale aveva già provveduto a trasformare lui in produttore d'idee (= merci), in *lavoratore* intellettuale, in forza produttiva e la sua funzione specifica in manifestazione del processo generale di produzione. Il mondo era già stato unificato nel lavoro, ma quest'unità si presentava in una forma determinata: scissa, divisa tra una molteplicità di lavori differenti, separati (produzione intellettuale e manuale, lavoro e politica, teoria e pratica...), forme « naturali » dell'unità di tutti i lavori nel processo sociale del *valore*, del presupposto. Con l'imperialismo, il processo di produzione capitalistico si dispiega totalmente come produzione di società. All'insegna della progressiva identificazione di capitale e Stato, il presupposto, il *valore* come equivalente generale si rappresenta, viene simbolizzato nella forma della Politica: chiede di essere riconosciuto come l'unico Potere. In suo nome tutte le differenze, tutte le specificità si riconoscono equivalenti, reciprocamente 'traducibili'. È il trionfo della *'mediazione'*: « tutto è mediato, connesso in unità, collegato mediante passaggi » (LENIN, *Quaderni filosofici*). L'intellettuale non è più soltanto lavoratore, ma politico: produce rapporti sociali. L'ideologo (in senso tradizionale: come produttore d'idee, di 'valori') *muore*. Al suo posto nasce l'*intellettuale organico*: l'« organizzatore della società in generale in tutto il suo complesso organismo di servizi fino all'organismo statale » (GRAMSCI).
L'agnizione si compie. Il vero Padre impone il proprio nome al figlio disperso. Quest'ultimo, fatto forte del viatico paterno, si prepara a svolgere la sua missione nel mondo. Terrà ben alto il proprio nome: il nome del *valore*. Il suo cammino, da ieri a oggi, ci rivela che gli uomini possono essere *tali* solo se *si rappresentano*: in 'funzioni', in 'categorie', in 'corpi sociali', nel 'sistema' sociale complessivo. Quel 'sogno' di organicità, di cui il nostro intellettuale si è fatto portatore (*ordinando* il sociale, realizzando il patto, il contratto), si conclude... così democraticamente' che, nell'attuale società del 'socialismo', nell'attuale 'democrazia' totalitaria e corporativa, ciascun uomo finisce per *rappresentare* il Corpo sociale nella sua totalità ed è, a sua volta, *rappresentato* dal medesimo, organizzato, inscritto nel suo ordine: quello della società, 'civile' *perché politica*. Proprio in nome di quest'ultima, che si è installata sulla scena del sociale come mediazione, come rappresentanza generale, ogni *soggetto* è ricondotto all'organicità, ogni atto o gesto anche dis-organico viene tradotto in nuova organizzazione. La Politica, oggi, si riafferma, mantenendo in sé il suo stesso « togliersi », come unica *religio*, orizzonte totale della vita, *recita* assoluta dell'essere uomo. Descriviamo la sua laica rappresentazione dall'alba del socialismo. La storia, che è storia del capitale, tende sempre « al meglio »: s'incarna nella classe operaia e nella sua avanguardia o « coscienza politica di classe » (LENIN); nello stato corporativo-etico fondato sulla socialità della produzione (BOTTAI); nel lavoro della società (GRAMSCI) e, infine, produce l'antistoria: il dissenso. Ripercorriamo il tragitto di questa storia maledetta, di potere e di contro-potere.

L'avanguardia.

Nell'attuale teatro politico (quello che *sopportiamo*) la « rappresentanza » leniniana — l'avanguardia — non agisce più come modello (tranne per pochi archeologi che patiscono il « tradimento » del leninismo e vivono, non nell'oggi, ma prigionieri del loro « universo » lontano...). L'avanguardia come significante della classe ha finito di esistere. La storia, assecondando la propria legge, ha ormai reso impraticabile la « rappresentanza » come espressione del leaderismo, condannandola al silenzio. Tuttavia, memori di un'« eredità » del proletariato, cominciamo ugualmente il nostro racconto...
Lenin, politico dell'età dell'imperialismo, modella la classe operaia sulla borghese e ne fa la sua *verità*; « civetta » con la dialettica hegeliana e la traduce in processo di produzione di rapporti sociali. « Ideologia » e scienza s'identificano nell'unico processo economico-sociale del lavoro: l'idea è il reale, « ma anche tutto il reale, in quanto è flette » l'unità di teoria e pratica, di economia e politica

nel movimento del processo lavorativo, *attivamente*, per 'dar forma' al prodursi della classe come totalità contrapposta alla borghesia, per organizzare il consenso al proprio dominio.
Lenin, portavoce del socialismo, pensa l'intellettuale come attività produttiva: teorizza la sua *morte* come soggetto e il suo *realizzarsi* come politico, come produttore di ideologia, di teoria in azione, di scienza in pratica. La domanda che si pone non è quale rapporto esiste tra teoria e prassi, tra intellettuali e classe, né *chi sono* gli intellettuali, di dove vengono, quali sono le loro idee (« questioni » che riguardano « l'intellettuale » allorché si fabbrica la sua Storia, allorché, pensando se stesso, si autofonda), ma che tipo di rapporti sociali essi organizzano: « che *fare*? ». Egli sa — come Gramsci — che la « spontaneità » o la teoria non esistono separatamente, *in quanto tali*; che in ogni movimento « spontaneo » ci sono sempre elementi di « direzione consapevole »; che il lavoro teorico è già *pratica* ed è una pratica *reale*: è Politica come organizzazione della società. La sua risposta prende avvio dalla critica a un determinato *rapporto* tra classe e teoria, a una determinata forma di *unità* tra « spontaneità e direzione », a una determinata *politica*: quella borghese. In un corpo sociale conflittuale, diviso tra due *domini* (« lotta degli opposti »), anche il processo della « coscienza » si struttura come scontro, come antagonismo. Il 'portatore' di teoria, cristallizzato nella sua separatezza, è scomparso dalla scena: lo *sostituisce* l'avanguardia, che nasce come unità teorico-pratica ed è destinata a porsi al servizio di una sola classe: la borghesia o il proletariato.
L'intellettuale è « impotente nel processo economico » e non appartiene a una « casta », tuttavia le sue « idee » hanno un'origine di classe; non « rappresenta nulla » se non si schiera con una delle parti; *non esiste* se non in quanto produttore d'idee *di classe*. Per *esistere* nel nuovo mondo della produzione deve affermarsi come lavoratore e situare la sua produttività nella Politica; deve valorizzare il suo sapere-agire nell'organizzazione (come scienziato in pratica); farsi « ideologo della classe lavoratrice » (Lenin, *Il contenuto economico del populismo*). Egli è il 'portatore' della nuova « rappresentanza »: è *nella* classe come suo organizzatore e dirigente (non è — come di solito si crede — l'intellettuale *per* la classe, colui che le trasmette « dall'esterno » la coscienza). Dopo aver ricomposto in sé le precedenti antinomie (teoria e prassi, « direzione consapevole e spontaneità », lavoro e coscienza del lavoro), l'avanguardia si fa protagonista della nuova *mediazione*: si rappresenta nella classe e, a un tempo, la rappresenta (non come *entità*, ma come processo verso il vero, è l'idea ». L'« ideologia » è il *presentarsi* del capitale in tutta la sua « verità »: è scienza. Anche il socialismo è alla ricerca del suo « vero », del suo *status* nel nuovo mondo del *lavoro*, della produzione. Come la scienza-ideologia borghese, in quanto produce *realtà*, ovvero organizza rapporti sociali, coincide con la « coscienza »: « ri-Potere); la 'nomina' per dar luogo al suo ingresso nella scena della Politica. Entrambi, intellettuale organico (come avanguardia) e proletariato, non *esistono* se non nel loro rapporto, nello scambievole rappresentarsi nel teatro della Politica, figura dell'equivalenza. Perché la classe potesse « riconoscersi », perché potesse lottare contro la borghesia e conquistare il potere politico (lo Stato), era necessario che il « teorico » si situasse *nel* movimento, ma senza identificarsi immediatamente con esso. Non a caso, le figure che inscenano il feticcio della separatezza— economismo e terrorismo — vengono criticate: privilegiare l'elemento « cosciente », irrelato dalla classe, o quello « spontaneo » (la classe come immediatezza), dissociando l'unità di teoria e prassi nel lavoro generalizzato, significa *entificare* i due termini, perpetuare la « passione per le differenze » (Lenin), riprodurre la propria subalternità. Solo *mediante* l'avanguardia, « interprete cosciente di un processo incosciente » di cui essa stessa è momento interno, costitutivo, la classe può superare la propria parzialità, trasformandosi in un processo politico. L'interrogativo di Lenin è uno solo: come spezzare l'unità *data* di classe e teoria borghese? A quest'unica vera domanda non può rispondere che *praticando* la politica bolscevica, misurandosi *politicamente* con la borghesia. La maledetta questione del *Che fare*? attiene all'organizzazione, indispensabile per « compiere » la « rivoluzione politica » (Lenin, *Che fare*).
L'avanguardia simbolizza « l'unione del movimento operaio col socialismo », l'« ideologia » o « coscienza » non tanto teorica, « quanto ottenuta attraverso l'esperienza della vita politica ». Il carattere dialettico del concetto leniniano di « coscienza » rinvìa alla mediazione hegeliana come *negazione*, come « momento della connessione, dello sviluppo »; nel *passaggio* allo Stato come *autocoscienza* (dittatura del proletariato), nel *trapasso* verso il Potere, l'intellettuale mediatore, funzionario e agente della Politica come unico lavoro produttivo, diviene « organico »: è il *nome* politico della classe, la *figura* della sua politicità come organizzazione. Definitosi come « coscienza politica di classe » (che si differenzia non solo dalla 'spontaneità' o dalla teoria *in quanto tali*, ma anche dal partito inteso come specularità o 'doppio' della classe), si rivela, a un tempo, come mediazione e finalità di un processo al termine del quale — con la conquista dello Stato — *tutta* la classe sarà trasformata in *avanguardia*, in rappresentante politica della società.

L'anima del lavoro.

> « Le teorie non sono la vita, ma mezzi di vita... È necessario sulla frammentarietà ed episodicità degli esperimenti sovrastare, incombere, con l'unità d'un pensiero organico e sistematico ».
>
> (Bottai, 1928)

Quando in tutta Europa s'impone la *restaurazione*, anche l'Italia realizza la sua « rivoluzione tradizionale »: lo stato fascista come « Stato organico, *umano* », come moderno stato « nazional popolare »; lo stato-piano nella forma corporativa come stato etico e *religio* quotidiana.
La Politica si fa « metodo di vita » oltre che di governo: di una vita oggettivata nel lavoro-valore e integralmente rappresentata nello Stato. Non solo traduce « le idee in istituzioni », ma costituisce l'*identità* tra esse e il popolo, tra la classe dirigente e i dominati, tra la massa e lo Stato, nella *rappresentanza*: l'astrazione pura — l'unità — prende forma concreta, reale, rappresentandosi. La funzione della Politica (e quindi degli intellettuali organici)

è d'« interesse generale »: unire governanti e governati in un « blocco compatto di volontà »; produrre « un esercito di cittadini e di lavoratori coscienti », ovvero un'« organizzazione di uomini »:

> « Se, oggi, si chiedesse ai contemporanei qual è il loro tipo ideale di uomo, essi fornirebbero, come esemplare, lo scienziato, l'artista, l'industriale, l'operaio; ossia non un uomo ma una serie di figure professionali. La crisi del nostro mondo è accusata da questa frattura dell'ideale umano nella serie, dalla scomparsa dell'integralità [...]. L'uomo ha perduto il suo significato centrale. C'è posto per lui soltanto attorno ad un centro che non è più in lui; e dove gravita, come tipo d'una serie, obbedendo ad una legge di gravitazione sociale, che chiamasi « organizzazione ». Il tipo ideale, che nell'antichità fu il saggio, nel medioevo il santo, nel mondo moderno è l'organizzato ». (BOTTAI, *La giovinezza come ordine nuovo*, « Critica fascista», 15 luglio 1942).

Con il fascismo, lo Stato si presenta come arbitro-sovrano non nel senso di un'oggettivazione esterna, al di fuori del soggetto sociale, ma nella forma della rappresentazione dell'unità di stato e società civile. Lo stato-piano è lo Stato che *rappresenta* la sua sovranità mediante il corpo sociale organizzato; che costruisce il suo essere « nazionale » (cioè, organicamente unitario) e « popolare » (cioè, cittadino), poggiando sui singoli « organismi » che compongono la società e incorporando « tutti gli elementi sociali reciprocamente coordinati » nel nuovo ordine delle Corporazioni. Se è vero che la sovranità e popolarità sono simboliche, rappresentative, è altrettanto vero che lo stato fascista si pone come « nazional popolare » con il consenso « di massa ». In che cosa dominanti e dominati, servi e padroni si *riconoscono*? Nel lavoro. Ancora una volta, il lavoro come Politica è mediazione e finalità insieme. Si pone come fondamento del nuovo « contratto sociale » e come condizione della sua *eticità*: lo stato corporativo diviene « rivoluzione morale e culturale » e gli uomini si « rivoluzionano » nell'intelletto e nell'anima. Lo Stato assimila in sé la società civile *politicamente*: la rappresenta nel suo corpo sovrano per arrivare fino al pensiero e ai gesti degli individui, ai loro atteggiamenti e comportamenti quotidiani; « incorpora » il sociale — tramite la Politica — per arrivare al personale. È lo Stato della totale rappresentanza: recita insieme la sovranità e la « democrazia », uno spettacolo « doppio ». Si mette in scena come stato-monarca e « democratico »; il re è, a un tempo, re « di tutti », in forma rappresentativa. È attore, agente di rappresentazione in quanto sovrano e rappresentato in quanto agìto da ciascuno dei suoi membri. La stessa sorte tocca ai cittadini: tutti sono dentro lo Stato come rappresentanti e rappresentati; tutti sono servi e padroni dello Stato in modo simbolico, mediante la Politica che lo incarna e lo raffigura. Essa, come forma di « equivalenza generale », inscena l'*unità* di tutti i lavori nell'unico lavoro produttivo (ciascun lavoro si trasforma in Politica), ma non cancella, anzi, organizza e « rappresenta » in strutture particolari le diverse *funzioni* produttive come differenti *esistenze* umane.

Il fondamento dello stato « nazional popolare » fascista, « di tutti » e corporativo-gerarchico (della competenza, della qualità, del merito) è la Politica: *una*, ma insieme *differente* da uomo organizzato a uomo organizzato, da « categoria » a « categoria ». Unisce e seleziona, divide e organizza le funzioni e i cittadini che ne sono « portatori » e « portati », perché è, al tempo stesso, lavoro « in generale » e intelligenza, « anima » della produzione, della macchina. Ciascuno è rappresentato e agìto dalla funzione che esercita, iscritta e ortanizzata in « categorie » e, *insieme*, si rappresenta, in quanto soggetto *agente*, nella scena della Politica che « traduce » tutti i lavori: « A che servirebbe, del resto, dire che la politica è sempre una politica sociale, se non fosse per farla penetrare a fondo nello spirito delle varie categorie componenti la società nazionale? » (*Funzione educatrice del partito*, « Critica fascista », 15-6-1942).

L'intellettualre organico, in quanto protagonista della « traduzione » generale, funzionario della Politica come mediazione di tutte le attività lavorative, ha un ruolo complessivo da svolgere, un'*azione consapevole del fine* da raggiungere: « partecipare alla formazione della civiltà nazionale », cioè, di un popolo « organicamente organizzato nella società che lo compone ». Al tempo stesso, però, egli è *specifico* nella funzione tecnica che esercita: *esiste* nell'attività lavorativa che « si professa in una determinata, specifica e concreta direzione e si esplica in una professione definita » (BOTTAI, *Politica e tecnica nella concezione fascista*, « Critica fascista », 1-11-1927). È *generale* e *parziale* insieme: « competente + politico » (BOTTAI). È funzione interna e attore del processo di produzione dello stato corporativo come stato etico, come norma di condotta sociale. Si rivela « doppio »: organizza rapporti sociali ed è insieme organizzato. In quanto « politico » *media* la propria specificità d'intellettuale; in quanto « funzione » tecnica riproduce la propria specificità nella nuova figura dello specialismo. Incarna la sintesi di entrambi gli aspetti ma, ancora, nella rappresentanza dello Stato.

Tutti sono intellettuali.

Nella società del lavoro totale come totale organizzazione, l'operaio, il tecnico, lo scienziato, l'intellettuale in generale, in quanto organizzatori (lavoratori) sono, a un tempo, « specialisti politici ». Non è « l'intrinseco dell'attività » che ognuno svolge, a definire l'uomo, ma « l'insieme del sistema di rapporti » in cui la sua pratica viene a collocarsi « nel complesso generale dei rapporti sociali » (GRAMSCI). La specificità del lavoro appare in una nuova forma rispetto al passato: è quella del campo, del settore in cui ciascuno, operando, *esiste socialmente* e produce la *totalità* del processo sociale. Lo specialismo tecnico fondato sul lavoro come produzione di merci cede il posto al nuovo 'specifico', nato dal lavoro come produzione di società: dalla « tecnica-lavoro » alla « tecnica-scienza ». Il passaggio ci dice che non ci sono più *isole* del sociale, neppure *isole* d'avanguardia. Gramsci, al di là di Lenin, al di là dei teorici fascisti, porta la concezione dell'*organicità* alle estreme conseguenze, fino a decretare la *morte* dell'avanguardia: la morte della morte dell'intellettuale « tradizionale », separato. La rappresentanza scompare come delega, per farsi *generale*: « tutti gli uomini », in quanto tali, cioè, in quanto socialmente organizzati,

« sono intellettuali ». L'intellettuale organico, un tempo costituito come avanguardia, sintomo di una totalità (il processo della classe), quindi, come 'coscienza' organizzata in un partito « educatore » e in uno Stato etico rappresentativo di un intero popolo, si trasforma — con Gramsci — in soggetto sociale, socialmente costituito: in esercizio della *funzione* intellettuale (la funzione del pensare) *da parte della classe*, che, attraverso il processo dell'*egemonia*, si fa significante di tutta la « società civile ».
L'*egemonia* non rinvia a qualche generica nozione interclassista delle « alleanze »; è invece *sinonimo di classe* « in movimento », della sua trasformazione in « generalità sociale », in processo di produzione di tutta la società nella forma della Politica. Coincide con la « fine delle divisioni interne tra dominanti e dominati, governanti e governati », dirigenti e diretti. Allude alla prospettiva « radiosa » del socialismo, alla « unificazione concreta e realmente universale del genere umano »: produzione di un « organismo unitario tecnico-morale ». L'egemonia è sinonimo di *socialismo come processo* di produzione di una nuova forma di organizzazione dell'essere sociale: « Forma necessaria del *blocco storico* concreto ». Quest'ultimo è il fondamento di una teoria dell'essere come rapporto sociale: la « natura umana » è « il complesso dei rapporti sociali », cioè, « un blocco storico di elementi soggettivi e oggettivi ». Da buon dialettico Gramsci sa che il processo di autoproduzione dell'uomo è produzione di *rapporti*, non di cose, non di entità; che lo stesso rapporto tra il produttore e il proprio prodotto non è immediato, ma mediato socialmente; che il carattere 'naturale' (di cosa) inerisce ai rapporti come loro forma fantasmagorica (eppure necessaria), come 'geroglifico' della loro socialità. Ogni distinzione tra « forze materiali » e « ideologie » è un non senso: la sua funzione è « meramente didascalica ». Le « ideologie » non sono « apparenze o illusioni », né le « forze materiali » sono un « dio ignoto », una invisibile « struttura » operante al di sotto della società. Le une e le altre sono *rapporti sociali*: non forma di un qualche 'contenuto', ma l'*essere* dell'uomo come *forma*, l'essere che *si forma* nel processo di produzione di rapporti sociali.
Il marxismo di Gramsci è 'progressivo': né storicistico, né traducibile in soli termini 'neo-politici'. La risposta che, con l'egemonia, egli dà alle nuove figure della Politica, nate con l'avvento degli Stati-piano, è *profonda*. Tuttavia, nello stesso tempo, è anche superficiale (in senso etimologico). Profonda, perché vuol cambiare il *reale*, non le sue forme. Gramsci sa che non si tratta semplicemente di trasformare una forma determinata (i rapporti sociali di produzione) del processo produttivo, ma il *processo di produzione* della forma (rapporto sociale), intesa come unica realtà in cui 'si presenta' l'essere dell'uomo. Di superficie, perché fa di questo processo (dell'egemoina)... la nuova forma del « blocco storico concreto »: l'organizzazione nella forma di un processo. Dalla società 'borghese' (quella della separatezza, della scissione, dell'entità, in una parola: della *merce*) si passa alla società 'socialista' (quella del processo, dell'unità, dell'equivalenza, in una parola: del *lavoro*). Ma il capitale è 'doppio', è un rapporto sociale: non basta capovolgere, sostituire la forma del suo processo perché il circolo maledetto, la fantasmagoria della realtà si dissolva. Non si tratta di trasformare il processo di produzione nella forma di una nuova organizzazione, ma di mettere in questione il presupposto della produzione, di ogni produzione, di ogni pratica, di ogni Politica. Una differenza da poco? Ma tutto il mondo passa attraverso questa differenza; lo 'scarto' appena percettibile e tuttavia immenso che c'è tra la via della Critica e la via dell'Economia politica, tra la comprensione solo positiva dello stato di cose esistente e la simultanea inclusione in questa conprensione anche della sua negazione. Il socialismo si rivela per quel che è: un Nuovo Ordine, una nuova organizzazione e non il processo di disorganizzazione dell'ordine esistente, della forma dominante dei rapporti sociali. Non una critica, ma la risposta positiva ('responsabile'), adeguata alle esigenze dell'imperialismo: si fa carico dello sviluppo, del 'progresso'; non risponde a nessun atto, a nessuna domanda critica e sovversiva se non con la repressione o, nel migliore dei casi, con la sistematica condanna.
Se si domandasse a Gramsci qual'è la forma necessaria della « natura », dell''essere naturale', risponderebbe: la *macchina*, la τέχνη, la scienza. « Per quanto tempo non si curò la forza meccanica del vapore? E si può dire che tale forza meccanica esistesse prima di essere utilizzata dalle macchine umane? ». La natura è soltanto « un insieme di qualità che l'uomo ha distinto in conseguenza dei suoi interessi pratici (costruzione della sua vita economica) e dei suoi interessi scientifici, cioè della necessità di trovare un *ordine* nel mondo e di descrivere e classificare le cose ». Interessa solo « in quanto socialmente e storicamente *organizzata* per la produzione » (ivi). Se gli domandassimo quale sia il senso e il fine dell'essere sociale dell'uomo, risponderebbe: « Entrare a far parte di *organismi* dai più semplici ai più complessi ». E ancora, se gli si domandasse in che modo si forma l'essere individuale, il soggetto, il rapporto dell'uomo con se stesso, risponderebbe: mediante l'ideologia; e le ideologie, si è visto, non sono « illusioni o apparenze » ma « hanno la validità delle forze materiali... *organizzano* le masse umane, formano il terreno su cui gli uomini si muovono, acquistano coscienza della loro posizione, lottano... ».
La questione delle ideologie non si pone in termini di vero-falso. Per Gramsci tutte le ideologie sono 'vere' in quanto organizzano rapporti sociali e la scienza, massimo principio di organizzazione del reale, è l'ideologia suprema: una « superstruttura », appunto.
Diamo dunque al « blocco storico », all'affermazione dell'indissolubile unità ideologico-materiale costituita dal rapporto sociale, il suo vero nome: teoria dell'organizzazione come unica realtà in cui si presenta il processo di oggettivazione dell'uomo, teoria dell'essere come organizzazione. L'egemonia come nuovo blocco storico è il movimento della classe come processo di produzione di una nuova forma dell'essere sociale, di una nuova organizzazione del rapporto sociale. Se tutti gli uomini sono intellettuali in quanto si producono e si organizzano socialmente, l'egemonia è la produzione di una nuova ideologia, di una nuova concezione del mondo, di una 'rivoluzione culturale' ad opera di una « intellettualità collettiva integrale e totalitaria »: è la trasformazione di tutti gli uomini in intellettuali organici, in funzionari e rappresentanti del

nuovo ordine.
Non sottovalutiamo Gramsci: il suo non è un qualsiasi socialismo. Forse è il socialismo di oggi e del futuro, la sua *ultima* figura. La classe, come *general intellect* socializzato, non domanda il consenso in nome della propria specificità, né in nome dello Stato come rappresentante dell''interesse generale', ma in nome della 'generalità sociale'. L'egemonia, la classe trasformata in società, è l'organizzazione del consenso non al dominio dello Stato su tutta la società, ma al dominio della società su *ciascuno dei suoi membri*. È la socializzazione, la disseminazione del Potere.
Gramsci è un 'grande marxista'; la sua è la più coerente applicazione della teoria marxista della « fine dello Stato »: il potere, perfettamente realizzato, 'si dissolve', identificandosi con la società stessa; è il potere della società, il potere di tutti (su ciascuno).
Fino ad allora la sovranità aveva pur sempre mantenuto una sua forma determinata, aveva pur sempre continuato a rappresentarsi in una particolare struttura, sia pure provvista di nessi organici e sostanziali con la società (come nello 'Stato-piano', a cui sono restati fermi i teorici nostrani dell'autonomia del 'Politico'); l'unità dell'individuo si rappresentava pur sempre nella forma duale, nella doppia veste di 'bourgeois' (membro della società civile) e ad un tempo di « citoyen » (membro della società politica). Con l'egemonia, la Politica perde ogni specificità sostanziale, ogni 'autonoma' modalità di esistenza: diviene sinonimo di sviluppo, di socializzazione, di produzione di rapporti sociali.
Al di là del Potere (paradossalmente, ma in un futuro forse non troppo lontano: *contro* il Potere, contro ogni forma o mediazione istituzionale-rappresentativa di esso) il capitale si riproduce e riproduce il proprio dominio sulla società, sulla vita, sul mondo, ormai soltanto mediante la produzione della società stessa, dispiegandosi totalmente nella sua evidenza come dominio del valore, dell'equivalenza generale. È la totale valorizzazione della società, dell'essere sociale dell'uomo. Questa è la suprema beffa che il Socialismo trova alla fine della sua storia: la storia della rimozione, della sostituzione della Critica.
Tutti gli uomini sono intellettuali e tutti gli intellettuali sono al potere. L'utopia totalitaria, di uno Stato « ideologo », dei filofi al potere, del potere come Filosofia, come Logos, scaturita dalle radici del pensiero occidentale, perde ogni carattere 'elitario': si inscena come 'sogno democratico' e si realizza come effettivo totalitarismo. « Non ci sono più servi », ognuno è il Padrone di *se stesso*: c'è solo il Padrone. « Non c'è più delega ». Tutti sono rappresentanti e rappresentati sulla scena della Forma. La società intera è la scena di un'unica rappresentazione: quella del Valore. Nella democrazia totale tutti possono essere pienamente 'valorizzati', purché si organizzino, purché siano, appunto, adeguatamente 'rappresentativi'. Nella terra del nostro tramonto, in cui tutte le ideologie, tutti i valori sono equivalenti, in cui finanché il corpo è rappresentativo di se stesso, non è più il tempo dell'eresia. Una volta chi si ribellava contro una ideologia, contro uno Stato, contro una classe, poteva, almeno, essere chiamato 'martire' della verità, della libertà, della rivoluzione. Ma chi si ribella contro tutta la società, contro tutti i valori, in nome del *niente* che gli è stato lasciato, come potrà chiamarsi? Il socialismo « realizzato » non è l'unico possibile, né il 'tradimento' del 'vero socialismo', quello dell'utopia. Il « Gulag » di cui si parla, non è soltanto all'inizio del socialismo, né a metà della sua strada, ma alla sua fine, nel suo (nel *nostro*) futuro.

Di nuovo intellettuale: il ribelle locale.

> « La produzione può essere produzione del lavoro o del desiderio, può essere sociale o desiderante, fa appello a forze che non si lasciano più contenere nella rappresentazione, a flussi e tagli che la perforano, che la attraversano da ogni parte».
> (Deleuze e Guattari, *L'anti-Edipo*)

Chi grida oggi la fine dell'intellettuale organico, non si accorge di seppellirne una figura ormai superata: quella dell'intellettuale come soggetto legislatore, funzionario del pensiero, « coscienza rappresentante o rappresentativa » della teoria. Tale *morte* non è già stata decretata dall'imperialismo, che ha totalizzato il *rapporto* teoria-pratica, la loro *unità* e non la teoria o l'agire per se stanti? La « coscienza », oltre ad essere un diritto che alcuni intelletti s'arrogano o un tribunale della ragione di classe (partito, sindacato, gruppo) è progetto, organizzazione, Politica: modalità, cioè, mediante la quale il capitale si riproduce come potere, mezzo e fine del processo di produzione dei rapporti sociali di produzione.
Basta con la Politica, dunque! Ma intendiamoci bene. L'azione *diretta* della teoria e della pratica, il dissenso come lotta *immediata* 'dicono' la fine dell'essere rappresentati, mettono in crisi la pretesa di un ordine del mondo, la rappresentanza come « coscienza esterna ». Ma la Politica, oggi, non si rappresenta più soltanto come una forma di autorità e di potere logocentrico; l'intellettuale non è solo agente del discorso, « coscienza ed eloquenza » della « verità muta di tutti »; la rappresentatività non si esprime soltanto nella delega (« l'indegnità di parlare per gli altri »), nella ragione soggettiva, nella rappresentanza pura o « riformata » (= riformismo); il processo del conoscere non è solo finalizzato a ricostituire l'unità arricchita dalle differenze e, infine, il rappresentare non rinvìa solamente a una totalità organica, a una struttura significante. La Politica — nella sua ultima figura — è produzione di rapporti sociali e la concreta reale rappresentazione è, oggi, la sua messa in scena generale, il coinvolgimento, in essa, di ogni membro della società in quanto *persona*. Sembra che sia stato necessario il dissenso per sancire la fine dell'avanguardia come direzione politica; del dominio o potere di stato; della titolarità del sapere e dell'agire; per affermare, al loro posto, che il mondo è un processo come forma della società (superficie, corpo senza organi, rizoma); in una parola, per criticare lo stato-piano e « rivelare » Gramsci, identificando il capitale *sociale* con la produzione *immediata* del sociale stesso.
All'ordine logocentrico si è sostituita la disseminazione, un Potere come rete produttiva che attraversa tutto il Corpo sociale: « Il vecchio padre è morto, il potere territoriale, ed anche il figlio, l'Edipo despota » (*L'anti-Edipo*). Non c'è più un centro privilegiato: il Potere è « dappertutto », presente ovunque si eserciti (« Ci sono degl'investi-

menti di desiderio che modellano il potere e lo diffondono »). Contro l'unità strutturata, il paradigma, il regime discorsivo, la ragione, la storia, irrompe il molteplice o soggettività collettiva, l'evento, l'impensabile, il frammento. Esplode la crisi della comunicazione sociale « rappresentativa »; la *prise de la parole* è immediata, assoluta e assume linguaggi e forme « spontanee »: la testimonianza, il « vissuto », il personale. A una dominazione « di tipo guerresco », a tecniche « d'assoggettamenti polimorfi » si contrappone la logica della guerriglia che rifiuta un organo dirigente, un generale un capo un Padre: la teoria come pratica dislocata, forme di contro-potere dal basso, teorie « locali, regionali, discontinue », il polimorfismo del « movimento ». Morto il dominio del Logos, trionfa il socialismo come socializzazione organizzata, nuovo ordine partecipativo e il dissenso come generalizzazione di una guerra dis-organica. Il principio di « traducibilità » agisce come equivalenza tra i dominanti-padroni e, viceversa, tra i dominati o servi-ribelli: li unisce e li divide.

L'intellettuale organico è morto o vive in altra forma? La sua scomparsa come « detentore (maître) di verità », « portavoce di un'organizzazione globale » lascia il posto agli intellettuali che operano « in settori determinati, in punti precisi in cui li collocano e le loro condizioni professionali e le loro condizioni di vita ». All'intellettuale rappresentante dell'« universale », portatore « di significati e di valori in cui tutti possono riconoscersi » si *sostituisce* l'intellettuale « specifico », lo « scienziato assoluto », responsabilizzato *politicamente* in forza del suo vivere-esistere nella *soggezione* e del suo « rapporto specifico con un sapere locale ». Ogni « privilegio politico » è finito. La teoria non rappresenta più il mondo, ma lo costruisce: è un momento della produzione del sociale, è *parte* (come un tutto) del dispiegarsi del suo processo. È *immediatamente pratica*; una funzione, un arnese, un attrezzo di cui servirsi: « Bisogna che serva, che funzioni. E non per se stessa » (FOUCAULT, *Microfisica del Potere*).

La nuova specificità non è più latrice di separatezza, né rimanda a una pretesa « competenza »: è pura prestazione. L'intellettuale, in quanto *lavoratore* e soggetto che *soffre* il Potere è, come tutti, attore, protagonista politico, sintomo sociale di ribellione « parziale » e « generale » insieme, portatore di organizzazione eversiva.

Anziché mettere in questione la reale rappresentazione come « valore », il modo concreto mediante il quale il dominio-capitale si rappresenta riproducendo rapporti sociali di produzione, la Politica, criticata come organizzazione del sociale nella forma della rappresentanza, viene rifondata come pratica di opposizione *immediata*, come desiderio di non-oppressione: si vive politicamente, « cioè in tutta la forza dei propri desideri » (DELEUZE e GUATTARI, *Rizoma*). Dalle tribune essa scende nelle strade: ciascuno si rappresenta come gruppo, come pluralità. Ogni parte è sentita (sognata) come il tutto: ciascuno si fa *protagonista* creativo. La soggettività si cancella nel sociale, diviene *immediatamente* il sociale: « è sempre una molteplicità, anche nella persona che parla e agisce. Siamo tutti dei gruppuscoli ». Il dissenso come anarchia, insurrezione di frammenti, contrapposizione del « popolo degli esclusi », invoca nuovi vincoli, un diverso tipo di organizzazione. Non si può più concepire nei termini di un'organicità strutturale, centralizzata, totalizzante: l'*avvenimento* non può ritornare storia, il frammento non può regredire al paradigma, al sistema, al regime della ragione. Il nuovo 'legame' sarà acentrico, non significante, fondato su rapporti o « collegamenti trasversali tra i punti attivi discontinui » del sociale.

Non siamo alla fine della Politica, ma solo alla scomparsa della sua vecchia figura. La nuova forma in cui si ripresenta è come produzione *immediata* di rapporti sociali eversivi. Al gramsciano « tutti sono intellettuali », ovvero al Potere della società, si risponde con la potenziale anarchia di ciascun cittadino; al progressivo e ininterrotto processo di produzione del Potere, si contrappone una proliferazione altrettanto infinita di spazi o « punti attivi » di dissenso. Le lotte specifiche radicali, condotte personalmente da chi — « là dove si trova ed a partire dalla propria attività (o passività) » — patisce sul proprio corpo il Potere, uniscono tutti (« le donne, i prigionieri, i soldati di leva, i malati negli ospedali, gli omosessuali...): costituiscono le nuove alleanze, producono il nuovo proletariato come totalit*à altra.*

Ma la ribellione segue le tracce del Potere: non è che « specularità » — rovesciata — del consenso. Non a caso l'intellettuale « specifico » di Foucault si rispecchia nella sua antitesi: l'intellettuale neo-organico come nuova professionalità di asorrosiana memoria. Entrambi s'incontrano « in Gramsci »: sono la sua realizzazione e il suo rovesciamento. È la definizione di Potere come *totalità sociale* che accomuna Asor Rosa e Foucault: potere pieno, o diffuso, frantumato. È la totale identificazione di sociale e politico che li unisce: l'assolutezza della Politica o il suo dis-centramento, la sua diaspora. È il « punto di vista » di dominanti o di dominati, di padroni o di oppressi, che li divide. Stiamo dalla parte dei non garantiti, degli oppressi, dei dissenzienti, ma non dimentichiamo che trasformare il mondo non vuol dire sostituirlo: quando il dissenso s'identifica con il sintomo della contraddizione della totalità sociale invece che farne l'analisi, finisce per rappresentarlo, sostituirlo, metterlo in scena.

La storia dell'intellettuale organico, nato come avanguardia (concentrazione), finisce qui: il dissenso non è *oltre*, ma è la dimensione antisociale del socialismo come socializzazione.

Post scriptum.

La qualità della vita (dell'unica vita) è la quantità del *valore*: questa è la verità (del Capitale). Voi parlate di socialismo: la verità è che si muore. Come prima, come sempre. Ma senza più « sogni », senza più « valori ».

Abbiamo gridato: siamo contro ogni politica come messinscena della riproduzione, siamo contro ogni forma di socialismo, contro il progresso, contro lo sviluppo e la sua ultima figura — la barbarie — perché siamo contro il Capitale, contro questa società che ci fa morire.

Ma se vivere senza « valori » fosse la fine del *valore* e non della vita: semplicemente la fine della vita-che-ha-valore? Fosse il sintomo della contraddizione non più immanente al valore, ma *tra* il valore e la vita?

Può bastare la Critica a rispondere alla domanda: che cos'è la vita, che cos'è l'*essere* (finalmente) senza valore?

Biennale del dissenso e istituzioni del consenso

Vittorio Boarini, Pietro Bonfiglioli

1. Smentendo il pessimismo degli osservatori, la Biennale del dissenso è finalmente una realtà: il 15 novembre, tra polemiche insidiose, gaffes diplomatiche, minacce larvate di boicottaggio, dimissioni di organizzatori prestigiosi — una microscopia di eventi che non cessa di sgretolare l'immagine con cui la nuova Biennale ha ritenuto di adeguare i modelli del nuovo istituzionalismo post-sessantottesco —, l'Ente veneziano apre i battenti sulla Riva degli Schiavoni e in Piazza San Marco. L'anno, dopo la precoce primavera di Roma e di Bologna, dopo il convegno bolognese di settembre dove il *popolo degli esclusi* ha proposto in massa l'identità di pratica del dissenso e crisi della politica, di filosofia ed essere sociale, può ben concludersi in questo tardo autunno con i documenti e gli incontri offerti dalla Mostra. Resta il sospetto che la limitazione storico-geografica del tema ai paesi del « socialismo reale » soffochi in spazi troppo ristretti la *filosofia del dissenso*. Questa filosofia neoromantica, che rimette in onore il soggetto e la sua visione del mondo, per un verso sfida la cultura e le forze politiche di ispirazione marxista in Occidente ad esplorare il proprio grembo, a fare i conti con il fallimento della storia, vale a dire con lo spettro del Gulag, per l'altro verso attribuisce al dissenso il carattere della totalità, in quanto categoria o criterio interpretativo generale in cui si determina l'« ultima figura » del moderno.

Questi due aspetti, secondo i quali il dissenso appare ora un fenomeno separato, ora un processo globale, si fondono nel problema unico del potere, della rappresentanza e della violenza, cioè nella critica del patto sociale. A tenerli separati non può bastare il rifiuto delle generalizzazioni teorizzate dai *nouveaux philosophes*, né l'osservazione, ovvia ma pretestuosa, che il Gulag è ben altra cosa dalla repressione nelle democrazie occidentali avviate a imitare il « modello Germania ». In realtà la *filosofia del dissenso* (che è poi il ritorno alla soggettività di un comportamento non mediato dalla politica) tiene aperta la contraddizione nella *società del consenso*, cioè nell'integralismo democratico di massa, in cui le parti contraenti del patto rinnovato pretendono di vedere identificati il « corpo sovrano » e il « corpo sociale », il potere e la libertà. Perciò questa filosofia è vita: come non deve cadere nella trappola delle generalizzazioni umanistiche, così non può chiudersi nella parzialità di una questione interna alla tradizione del marxismo e ai paesi dell'Est.

Chi si appresta a visitare la Mostra veneziana e a prendere la parola nei convegni annunciati su « Libertà e socialismo », sulla « Morte difficile di Stalin » e sul « Nuovo dissenso » dovrà pur chiedersi, in qualche modo, che cosa sia il dissenso; se sia qui o altrove, dentro o fuori, parte o tutto; se sia un segno da decifrare nella varietà delle sue relazioni semiotiche o un sintomo da interpretare attraverso l'analisi; se sia un modo di ribellione nonviolenta di fronte alla violenza burocratica del socialismo di stato nell'Urss e nei paesi satelliti o non piuttosto la dichiarazione del « diritto di andarsene », lo sciopero del consenso, con cui i movimenti giovanili nei paesi occidentali si sottraggono all'*integralismo democratico* che nella convergenza di socialismo di stato e capitalismo di stato consuma la degenerazione dello stato di diritto; se sia — come piace ai redattori del « Manifesto » che a ridosso della Mostra veneziana hanno indetto un convegno sulle « società post-rivoluzionarie » — una politica, per quanto embrionale, d'opposizione o — secondo un ipotesi meno rassicurante — l'affermazione dell'autonomia *dal* politico (che è l'esatto contrario rispetto all'autonomia *del* politico, recentemente riabilitata dalla sinistra storica in Italia), affermazione che il « partito armato » e i gruppi terroristici radicalizzano nella violenza dimostrativa dell'attentato al sociale. Né il visitatore potrà evitare di chiedersi se la Biennale stessa, rinnovata da pochi anni secondo i precetti del nuovo istituzionalismo partecipativo, contenga il dissenso negli spazi della Mostra o non sia a sua volta contenuta dal dissenso al punto da sentir vacillare i suoi stessi fondamenti istituzionali. È prevedibile infatti l'insuccesso a cui va incontro il proposito degli organizzatori di mantenere il dissenso nella forma dell'esteriorità e dentro i limiti della parzialità, proposito che, sotto la spinta dei gruppi di pressione legati alle formule culturali del Nuovo Impegno e al *revival* degli ignobili anni '50, la nuova Biennale ha fatto proprio fin dalle sue origini trasformando il dissenso in un *genere*, documentabile anno per anno come funzione politica dell'arte nei paesi in cui la libertà d'espressione è, o era, soffocata (il Cile, poi la Spagna, ora l'Urss).

2. In una pagina della *Fenomenologia* Hegel esorcizza la degenerazione dello stato di diritto, il quale può sempre trasformarsi in « un operare esteriore », in una « interminabile armatura di morti elementi » — fra cui primo è il linguaggio — « non già per viverci dentro ma solo per rappresentarli *in sé* ». È lo stesso rigore mortale che Foucault chiama « società di discorso »: uno spazio disciplinare in cui si potrebbero oggi inscrivere quei procedimenti dimostrativi dell'*integralismo democratico* che vanno sotto il nome di « confronto », « partecipazione », « pluralismo »: armatura di morti elementi linguistici che sostituiscono le vecchie tecniche dell'*opposizione*, irrigidendosi in uno spettacolo in cui le parti si rappresentano ciascuna nella propria differenza e nel proprio spazio. Al rito è

sottratta l'effettualità dell'esistenza, alla quale si contrappone — continuerebbe Hegel — « la desolante rudezza degli elementi del contenuto messi in libertà ». Nell'atto ritualizzato di un accordo a più voci viene ricondotta alla convenzione di formule utilmente — come ora si dice — « propositive » anche l'illusoria funzione antitetica delle pratiche culturali che fino a ieri si chiamavano « alternative »; si afflosciano le ambizioni della « controcultura »; si rovescia in consenso quella travolgente realizzazione sociale della critica che i movimenti eversivi, a partire dal 1966, avevano definito « rivoluzione culturale ». In una parola, viene meno il dissenso.
Escluso dalla « società di discorso », il dissenso è respinto fuori: è *altrove* (nell'Urss per la società occidentale), è *altro* (emarginazione, inappartenenza, criminalità, pazzia, con dosaggio variabile così in Occidente come in Oriente). In ogni caso può apparire solo come esistenza esteriore, accidentale, che serpeggia negli interstizi delle democrazie organiche senza pervenire alla propria forma di totalità esclusa. In effetti la pienezza del suo concetto può prodursi non entro la condizione immobile dell'*esteriorità*, bensì nel processo dell'*esteriorizzazione*, che si fa *autonomia*, dove la totalità abita e si mantiene. Pervenuto alla sua forma vera, il dissenso non può essere rappresentato dalla conflittualità sociologica di gruppi emarginati; né può coincidere pienamente con il residuo strutturalismo di Michel Foucault che vede in esso una *coupure* o « discontinuità » fra due spazi di discorso: da un lato la « polizia discorsiva » che istituisce la verità, dall'altro l'« esteriorità selvaggia » di cui si deve dire che è vera ma che non è « nel vero ». Neppure può essere estraniato nell'immagine terrorizzante dell'orda barbarica che si abbatte contro il munito vallo della civiltà. I barbari sono dentro, non come federati, ma come universo escluso e rimosso. Fra il discorso dominante e il discorso del *di fuori* non si pone un rapporto di discontinuità, ma di contraddizione e sostituzione.
La rivolta dei giovani « barbari » nella scorsa primavera, ripercuotendosi di necessità all'interno della Biennale, non può non conferire al tema del dissenso il carattere deflagrante della totalità. Questo carattere fa saltare il blocco di sociale, artistico e politico su cui la nuova Biennale tentava di assestarsi, costretta, pur tra conflitti e contraddizioni, a soddisfare le esigenze di integrazione e responsabilità civile imposte dalla politica culturale della sinistra organizzata. A esplosione avvenuta, il sociale, l'artistico e il politico ricadono in elementi dissociati e nudi. La dissociazione spiazza la Mostra del dissenso fuori dei riti partecipativi della socializzazione culturale.
Il neo-istituzionalismo post-sessantottesco, laboriosamente edificato come fabbrica e collettore del consenso, è già in crisi? La Biennale troverà la forza di sostenere la contraddizione in cui il dissenso l'ha coinvolta?

3. L'analisi sintomatica deve investire l'istituto nel suo complesso, la Biennale in sé, luogo dato all'uso pubblico (*populi commodo*), fiera del desiderio collettivo e insieme dimostrazione di una qualità professionale rinnovata dopo la crisi della vecchia istituzione autoritaria, ministeriale e accademica. A questo « spazio attrezzato » si chiedeva — è stato osservato — di essere sull'istante tutto ciò che manca in Italia nell'organizzazione della produzione artistica. Come dire la sintesi del vuoto.
La nuova Biennale non poteva soddisfare le attese: né macchina del desiderio, né ribalta per una riaffermazione internazionale della cultura artistica italiana, ha lasciato tutti sul loro appetito. I giudizi meno arbitrari accusano l'Ente di non aver adempiuto il mandato emerso dalla contestazione anti-istituzionale del '68. Nell'anno dell'eversione la Biennale era parsa per un attimo il simbolo, alzato di fronte al pubblico delle nazioni, della separatezza istituzionale da abbattere. Poi l'onda grande si era ritirata e il cadavere era rimasto a decomporsi nei canali della laguna.
Ma le accuse sono ingiuste. Si deve riconoscere che la *restaurazione* post-eversiva non ha tentato di far rivivere un cadavere sfatto: la Biennale che tra il '74 e il '75 si risolleva dal diluvio non è più la vecchia istituzione. La sua novità è effettiva. Si può comprenderne la portata all'interno di quell'assetto democratico integrale che è il *neo-istituzionalismo*, cioè la *forma di restaurazione* nella quale ha potuto vincere, rovesciata nel suo contrario, l'eversione sessantottesca.
L'istituzione restaurata non continua l'istituzione tradizionale: non è il luogo deputato che media nella forma giuridica del cittadino il conflitto fra chi dirige e chi è diretto; al contrario, è uno spazio che, nei termini del sinistrese aulico portato alla sua massima diffusione dall'euforia democratica del 20 giugno, si dice « gestito socialmente ». « Gestione sociale » o « autogestione », « politica degli spazi democratici », « partecipazione » congiunta a « decentramento », « confronto fra le realtà sociali », « pluralismo » insieme ad « aggregazione » e « integrazione », « ricerca di nuovi modi di comunicazione », « animazione culturale del territorio » ecc.: questi, secondo un formulario rapidamente invecchiato, i principi distributivi e i valori di scambio (di origine eclетticamente sociologica, politologica, ecologica, antropologica, semiologica e via così), altrettante formule *passe-partout*, dettate dal pedagogismo delle molte persone mature e responsabili che popolano l'orizzonte dei nostri giorni e « si danno carico » di un *neo-impegno* operante nel sociale *prima che nel politico*.
Nelle sue manifestazioni iniziali la nuova Biennale è dunque il simbolo dell'eversione superata e *realizzata*. La sua formalità istituzionale si dissolve intenzionalmente nella società civile. Da un lato è organizzazione del desiderio collettivo in cui le *naturali* asperità del sociale trovano la loro spontanea integrazione: è un insieme di « spazi » (da aprire, penetrare, allargare), di « livelli » (moltiplicabili nonostante il clima di penuria instante e omogeneizzante), di « differenze » (offerte agli inquieti che hanno sentore della critica filosofica francese e agli erotici che oppongono la gaia pluralità dello schizofrenico alla tormentosa unità dell'edipico); dall'altro lato è configurazione di un *servizio sociale*, nel cui tessuto organico trova giustificazione anche la restaurata separatezza del teorico, vale a dire la necessaria autonomia dello specialismo professionale.
Il Nuovo Impegno degli « operatori culturali » (intellettuali di quartiere, ricercatori di sub-culture, promotori di culture — come non usa più — « alternative ») e la Nuova Professionalità degli specialisti (eversori di ieri trasformati in accademici) sono i poli entro cui si svolge il lavoro

culturale in questa età della *restaurazione* post-eversiva: due figure destinate a sostenere la difesa della democrazia autoritaria quando, nel febbraio-marzo '77, saranno colpite dal trauma della nuova eversione studentesca.

Per due anni, tra il '74 e il '76, la Biennale respinge, perfino con certa convinzione, le critiche « di destra » che reclamano per l'istituto una più sicura autonomia culturale e programmi svincolati dal ricatto demagogico partecipativo delle associazioni di base. In questi due anni chi critica la Biennale perché non è la festa che il desiderio si aspettava o perché non ha raggiunto quel rigore scientifico che gli esperti chiedevano non vuol capire, si dice, che la festa deve essere istituzionalizzata e ritualizzata, altrimenti rischia di soffocare nel ghetto in cui si scatena lo spontaneismo degli emarginati; non vuol capire che, dove la restaurazione esige dall'intellettuale un'alta produttività sociale della cultura, il produttore teorico o specialista professionale deve delegare alle istituzioni la testimonianza della sua funzione e della sua presenza politica. Del resto, si afferma, in quanto Nuova Istituzione la Biennale è un insieme di « spazi » autonomi, o meglio una ribalta che offre uno spazio a ciascuno: agli specialisti delle Commissioni che telefonano dagli spalti elettorali del 20 giugno dove stanno combattendo a colpi di dichiarazioni di voto, agli esecutori e operatori del decentramento, agli esperti professionali di tavole rotonde, agli artisti intimiditi tra le quinte, ai pubblici, i « nuovi pubblici », ricercati, lusingati e perseguiti sul *territorio*, nelle fabbriche e nelle riserve dialettali. Tutti di scena; i ruoli — si assicura — sono intercambiabili.

4. La Biennale restaurata rappresenta il massimo e più comprensivo degli istituti culturali italiani. La sua nascita è nei provvedimenti legislativi adottati dal Parlamento fra il '73 e il '75. Ma la nascita ufficiale occulta le vere origini. Tutti sanno, in quegli anni, — e magari lo riconoscono, ma solo in contesti esorcizzanti — che la matrice è un'altra: è il discrimine storico del '68. Un processo di rimozione cancella questo stato anagrafico, sospende l'uccisione del Padre. Perciò non potrà stupire che il vecchio si ripresenti nelle forme del nuovo. Da questo equivoco deriva l'ideologia della Biennale restaurata, la coscienza che fino ad oggi l'istituto ha espresso di sé. Qui deve appuntarsi la critica.

Il quadro delle dichiarazioni in cui questa coscienza ideologica si inscrive è ambizioso. La nuova Biennale vuol essere un *laboratorio internazionale*, cioè un centro di *ricerca, documentazione* e *sperimentazione*, destinato ad accogliere e rielaborare gli aspetti più innovativi che caratterizzano l'universo delle arti contemporanee: la *ricerca* sarà condotta sui fenomeni emergenti e sulle esperienze pilota, la *documentazione* dovrà essere raccolta in un archivio unico al mondo per i movimenti di avanguardia, la *sperimentazione* non si limiterà a registrare l'esistente ma si tradurrà in interventi di promozione culturale. Si tratta quindi di un istituto senza precedenti, che vuol essere una pratica di *produzione del teorico* espressa in un ventaglio sincronico e diacronico di manifestazioni — il termine è d'obbligo — « interdisciplinare » (mostre, rassegne, convegni, dibattiti o — se vogliamo esaurire il vocabolario del sinistrese ufficiale — « occasioni di confronto »).

La forma di produzione del teorico è quella di una *nuova comunicazione*, la cui novità si lega al concetto di « partecipazione » e a quello di « territorio ». Articolata nel territorio, la partecipazione assicura, s'intende, un « reale decentramento », il « pluralismo » degli interventi promozionali, l'« accesso » alle associazioni di base.

Queste le enunciazioni ufficiali. Dopo le Giornate del Cinema Italiano che segnarono tumultuosamente la fine della vecchia e l'inizio della nuova Biennale, il nucleo teorico di tali enunciazioni, tradotte dagli organizzatori con qualche malizia opportunistica negli stereotipi linguistici della democrazia associativa, è venuto sempre più specificandosi nel concetto di « spazio » o di « territorio », a mano a mano che l'istituto superava le forme ingenuamente tracotanti del partecipazionismo « alternativo », erede degradato dello spontaneismo sessantottesco.

Il concetto di « spazio » o « territorio » va riferito al principio generale restaurativo del neo-istituzionalismo, in virtù del quale le nuove istituzioni non sono più i luoghi della separatezza formale, ma centri di produzione. Precisamente produzione di rapporti sociali e comunicativi omogenei, produzione di consenso.

In quanto centri di produzione le nuove istituzioni rivelano l'aria di famiglia che le apparenta alla rivolta anti-istituzionale del '68: parentela che si rispecchia rovesciata in una pratica istituzionale generativa di rapporti sociali concepiti come spontanei proprio perché regolati dalle tecniche democratiche della partecipazione. Il neo-istituzionalismo è, appunto, il luogo teorico in cui società e comunicazione assumono l'aspetto di fenomeni naturali: una natura non selvaggia, ma illuministicamente perfezionata dalla ragione. La forma specifica di questa libera socialità è, ancora una volta, l'arte, intesa come socializzazione dell'individualismo estetico caro alla tradizione romantico-borghese.

La nuova Biennale è un Beaubourg meno faraonico e più democratico, figura totalmente dispiegata di una socialità che si presuppone insieme ordinata e naturale. In essa si compie, metamorfosi attesa da sempre, *l'identità del sociale e dell'artistico*: il sociale esprime nell'artistico la propria immediatezza, l'artistico esce da sé e si realizza nella norma sociale, che è onnicomprensiva: cultura e natura, ordine e vita. L'idea di una « controcultura », che, dopo aver ossessionato i gruppi della nuova sinistra, era stata accolta dalla sinistra di governo, si adempie così in uno spazio istituzionale i cui conflitti cessano di essere antagonistici.

La teoria e la pratica di una socialità artistica che appare insieme regolata e spontanea, estranea al mercato, è ciò che intendono gli « operatori culturali » delle nuove istituzioni quando parlando di « spazio » e di « territorio ». Teoria e pratica di cui il concetto di spazio esprime l'astrazione istituzionale e il concetto di territorio la concretezza sociologica. Diciamo subito che tanto lo spazio quanto il territorio sono enti plurali: lo spazio si moltiplica negli spazi (« verticali, « orizzontali », « polivalenti »), il territorio si pluralizza nelle *realtà territoriali* (la cui fluidità ammorbidisce il determinismo implicito nel concetto di « ambiente »). La realtà, infatti, non è più l'unità pensata dai filosofi, ma « le realtà ». Il decentramento, la parteci-

pazione, il pluralismo sono le procedure attraverso cui gli « spazi » e « le realtà » si esprimono in termini operativi. Con tali procedure ci si propone di « allargare gli spazi democratici » in un rapporto di autonomia e integrazione che intreccia il tessuto istituzionale; allo stesso modo si progetta l'espansione dell'istituzione nel territorio attraverso la pluralità sociologica di gruppi, associazioni, enti e partiti in cui « le realtà » si determinano.
Si tratta di processi molecolari di tipo organicistico, che tendono a risolvere l'istituzione nella società e viceversa. La reversibilità dei due termini suggerisce l'illusione di una *società naturale*. Il ritratto di Marx dissolve su quello di Rousseau. In effetti la mediazione politica, che coinvolge « le realtà » disseminate ed eterogenee, rimuove la realtà. Il rimosso è, più precisamente, la totalità dei rapporti sociali di produzione, l'universo della mercificazione, in cui anche l'arte si presenta nella forma di merce.

5. La politica istituzionale che così si configura è dunque la *politica degli spazi* e delle loro *aggregazioni*. Siamo di fronte a un pluralismo determinato topologicamente come *insieme* delle realtà difformi che occupano gli spazi.
Se l'istituto in quanto tale sembra ancora svolgere una funzione mediatrice, non è fra gli individui ma fra i gruppi. In effetti il vecchio gioco formale dell'opposizione tra maggioranza e minoranza è eliminato: l'insieme degli spazi costituisce la *maggioranza totale*, in cui il pluralismo si mantiene attraverso l'aggregazione di tutte le particolarità. Il neo-istituzionalismo appare così la figura di un *nuovo corporativismo*: si direbbe una nuova contrattualità sociale, in cui la formalità dello stato di diritto si trasforma nella *cattiva unità* di forma e sostanza, cioè di spazi democratici e interessi particolari. È questo il risultato di un processo aggregativo in cui forma e sostanza, al di là delle apparenze, restano divise. Ciò che rimane occulto è il criterio dell'unità. Come in ogni sistema corporativo, il criterio si colloca fuori del contratto: è il Principe, vale a dire, ancora una volta, il sistema della *statualità sociale*. Non di unità, dunque, si dovrebbe parlare, ma di accordo fra le parti: un compromesso o una spartizione. Non è difficile riconoscere in questo quadro il profilo della Biennale restaurata, oggi messo in crisi dal dissenso. Si può dire che per tre anni, a partire dai primi provvedimenti legislativi, la politica culturale del nuovo istituto, intensa ed estenuante, è consistita nella ricerca di un equilibrio fra gruppi e interessi corporativi; perciò era politica *tout court*. Più precisamente era la formalità della mediazione degradata a vischiosità aggregativa: una politica culturale che produceva in primo luogo politica, *politique d'abord*.
Ripetiamo: l'insieme degli spazi, concepito nel senso che si è detto, trova un criterio di integrazione fuori di sé, un criterio politico che assume la maschera di un'attività aperta e partecipata. In realtà l'ideologia del neo-istituzionalismo culturale pretende che il criterio sia interno, identificabile con il principio dell'interdisciplinarità. Nelle enunciazioni ufficiali il riferimento alle pratiche interdisciplinari appartiene alla terminologia d'obbligo insieme con territorio, partecipazione, pluralismo ecc., ed è l'equivalente teorico del « decentramento » e del « confronto ».
Va precisato che il principio neo-istituzionale dell'interdisciplinarità ha poco a che vedere con quello elaborato negli anni '20 e '30 dal positivismo logico e penetrato nel linguaggio politico alla fine degli anni '50 insieme con le illusioni scientifico-tecnocratiche di uno sviluppo programmato e con le teorie strutturalistiche dei sistemi sociali in equilibrio. Nelle interpretazioni odierne, care all'arroganza democratica dei professori eccitati dai decreti delegati, agli « operatori culturali » e agli « intellettuali del decentramento », l'ideologia dell'interdisciplinarità si traduce nella pratica empirica dell'aggregazione; il suo modello è un semplice rapporto di contiguità fra gli spazi, quasi un *habitat* popolato di molteplici « nicchie ecologiche ». In questo sistema biologico uno spazio sta *naturalmente* accanto a un altro. Il « confronto », che sostituisce il conflitto e la contraddizione, diventa la mera esibizione della propria diversità, la dichiarazione della propria sovranità territoriale.
L'unità interdisciplinare è, dunque, il risultato di un adattamento. Nella loro successione topologica gli spazi formano una serie da cui esula l'intervento di un principio realmente unificante. L'interdisciplinarità viene così a coincidere con il concetto di pluralismo partecipativo, dove l'eterogeneo si integra nella *maggioranza totale*.
L'identificazione di artistico e sociale, di creatività e impegno, che rientra nella pratica dell'interdisciplinarità, si compie in uno spazio ideologico che, se esclude l'intervento diretto del Principe, cioè la sovrapposizione autoritaria degli elementi, richiede comunque l'instaurazione di un rapporto fra dati non omogenei. La proclamata unità dell'artista e del suo pubblico, dell'opera e del territorio, del fare e del conoscere, e la conseguente abolizione dei ruoli, si collocano di fatto, in quanto rapporti comunicativi che si pretendono unificati dalla partecipazione democratica, fuori dei rapporti sociali di comunicazione esistenti (i *media*), cioè nella finzione. È lecito sospettare che il blocco del sociale e dell'artistico trovi la sua saldatura, ancora una volta, nel politico.
Il cerchio si chiude. Gli istituti della *democrazia integrale* derivano dal « corpo sovrano » la propria legittimità. Accade così che i meccanismi dell'aggregazione si identifichino con quelli dell'emarginazione e dell'esclusione. Contro questi meccanismi si scontra oggi l'istituto della Biennale, dove lo spazio del consenso totale sembra offerto alla totalità del dissenso. È una totalità rimossa, che, portata dal popolo degli esclusi, è divenuta l'ombra di tutti. L'ombra si proietta sulla Biennale e la oscura con la sua drammatica vastità. Gli organizzatori della mostra saparanno vederla?

10 novembre 1977

Seconda lettera a nessuno

Roberto Guiducci

Quasi tutti coloro che appartengono o credono di appartenere alla sinistra usano da tempo la « negazione ». Questo concetto prima astratto in Hegel e poi pragmatico in Marx prevede che, ad un certo punto delle vicende sociali ed economiche, una forza (una classe, un gruppo di classi) diventi egemone, cioè capace di reggere e sviluppare in modo nuovo, e ben maggiore e migliore, una intera società, bloccata dal dominio di un'altra forza (o classe o gruppo di classi) ancora potente, ma impotente a portare avanti il processo necessario, e dilacerata da contraddizioni insanabili nel quadro del vecchio sistema.

Ma al concetto di « negazione » è indissolubilmente legato quello di « negazione della negazione ». Le forze della « negazione », trovandosi potenzialmente egemoni e avendo di fronte un avversario sempre meno in grado di mantenere il potere, non possono tuttavia prenderlo per semplice attacco o sconfitta del nemico, ma debbono operare volontariamente un atto di negazione anche verso se stesse, eliminando la propria servilità, la propria subordinazione, la propria incapacità di condurre una società, in breve la propria alienazione. Solo da questo secondo movimento della dialettica può nascere l'« affermazione » piena, in grado di ricuperare i valori ancora positivi del passato e di creare una « nuova società » completa.

Lo schema, oggi, va completato e irrobustito rispetto al tempo di Hegel e di Marx. Sappiamo ch le rivoluzioni inglese e francese, pur così validamente preparate, non solo non hanno attuato né libertà, né uguaglianza, ma non sono riuscite a concludere, pur disponendo di una notevolissima carica egemonica, il processo affermativo ricadendo in ricuperi distorti del mondo feudale-monarchico negato. Sappiamo anche che le pur importantissime rivoluzioni comuniste, operata una drastica « negazione », non sono state in grado di attuare una profonda « negazione della negazione » e, perciò, non sono arrivate neanch'esse all'affermazione, ristrutturandosi in arcaici sistemi di potere o verticistico o addirittura tirannico.

Nessuna rivoluzione ha conclusa la storia, come poteva essere previsto dalla più chiara concezione di rivoluzione permanente, ma non hanno neppur attuata la rivoluzione che si ripromettevano. La storia ha abortito la storia, come avrebbe detto Dewey.

La storia è rimasta preistoria, nonostante le speranze di Marx, se per storia si intende il raggiungimento di una capacità di controllare gli eventi umani e sociali secondo determinati fini e obbiettivi.

La storia si è svolta, in realtà, ancora in forme semibiologiche, secondo il caso e la necessità alla Monod, e senza progetti sufficientemente costruiti e controllati lungo il percorso.

Sappiamo che l'uomo non è ancora l'essere che fa se stesso, ma che è, in gran parte, ancora fatto, agito, parlato, pensato da forze pulsionali profonde, molto ambigue e ambivalenti, come hanno chiarito da Freud a Foucault; da forze economico-sociali anch'esse oscure, manipolabili e manipolate, come ha chiarito Marx e la critica successiva; da forze ideologiche trainanti, spesso mistificanti, rarissimamente razionali, come risulta dagli studi da Weber in poi.

Dunque la « presa di coscienza di classe », per attuare la lotta di classe e la rivoluzione, è venuta a complicarsi molto dopo gli insuccessi avuti per eccesso di semplificazione.

È vero che l'essere umano è « artificiale », e che nulla nel suo destino è « naturale » e, perciò, immutabile.

E « naturali » non sono né la proprietà privata, né la divisione sociale e tecnica del lavoro, né la gararchizzazione, né la subordinazione. Ma l'artificialità non è garanzia di una « non-naturalità » o « trasformabilità » tendenzialmente positive. Nessuna talpa scava il buco giusto per far crollare l'ingiusto. Anche l'artificialità può essere malata o ammalarsi di molte malattie. L'artificialità umana non è per questo razionalità. La razionalità liberatoria può stare solo in un progetto complesso e complessivo che tenga conto contemporaneamente delle tensioni e dei vincoli sui tre livelli: ideostrutturale (dei programmi); strutturale (delle condizioni economico-sociali); intrastrutturale (del livello psichico), e sappia incrociare, prevedere e indirizzare i loro rapporti.

Se, dunque, un processo rivoluzionario richiederebbe, oggi, un'assunzione di coscienza in una progettazione ben più difficile ed impegnativa rispetto al tempo di Marx, la realtà dei movimenti radicali sembra ansare nella direzione opposta.

Se lo stesso « Capitale » appare troppo semplificato o inadatto o incompleto rispetto alle difficoltà da affrontare nella lotta contro il « capitale », si usano, di fatto, armi della critica ancora più rozze e rozzissime con regressioni alla selce primordiale.

La « negazione » può essere « totale », ma non per questo « egemonica » se la sua teoria si esprime nella nudità ridotta all'osso spolpato del « no ». Il semplice « dissenso » ha la sua subculturalità nella misura in cui non sia capace di « controaffermazione ».

Ma l'affermazione passa attraverso la « negazione della negazione », cioè proprio *nel mezzo e per mezzo* della soppressione di ogni subculturalità, subalternità, alienazione, divisione, dispersione, disperazione per la disperazione. Proprio per questo « il sistema dei sistemi » non sembra temere insidie e concorrenze, e consente margini controllati, arene periferiche dove le rivoluzioni si riducano a giochi gladiatori.

Ma un progetto completo costruibile e già anticipabile il sistema lo temerebbe. Questo sì. Come tremò, a suo tem-

po, davanti al « Contratto sociale », al « Capitale », a « Stato e Rivoluzione », a « Perché in Cina può esistere il potere dei soviet », anche se oggi se li è mangiati.
Al contrario di quanto ancora si pensa, la « negazione della negazione » in atto dovrebbe venire, dunque, *prima* non dopo o almeno contemporaneamente alla « negazione », esserne la forza affermativa, l'esperimentazione anticipata e, di conseguenza, la condizione. Vince solo chi ha già vinto.
Una vera rivoluzione sarebbe solo la conclusione (e la continuazione permanente) di una rivoluzione già attuata.

Lettere:

«Lotta di classe o conflitti sociali?» di Angelo Baracca

L'iniziativa del *Cerchio di gesso* mi sembra del più alto interesse, come apertura di uno spazio nuovo di dibattito e di confronto in un momento in cui tutto appare sempre più monoliticamente inquadrato e controllato nei canali del revisionismo (non mi pare più il caso di parlare di « riformismo », che era una linea tutto sommato ben più seria e consapevole - anche se condotta sempre con l'esclusione dei livelli di partecipazione e di contrattazione di base, nonché storicamente perdente - a confronto con le attuali posizioni decisamente e incontestabilmente borghesi della cosiddetta « sinistra » storica).
Devo però confessare che, mano a mano che procedevo nella lettura, si accresceva in me un senso di disagio, si precisavano punti di disaccordo con varie valutazioni o analisi, fino a coagulare un preciso dissenso soprattutto a proposito dell'articolo del compagno Chili ed a trovare qui (giusto o sbagliato che sia) una chiave di lettura dell'intero fascicolo. Mi rendo conto che non è certo bello (o, peggio, che potrebbe apparire settario) iniziare con un'aperta critica proprio nell'avvio del vostro lavoro, la cui validità non è sminuita da dissensi specifici o generali, dal momento che vuole porsi come momento di confronto aperto. In questo senso, il punto non è ovviamente quello di portare un « attacco », ma semmai un contributo dialettico, anche se estremamente franco, in un momento in cui è più che mai necessaria un'estrema chiarezza, pur nel « linguaggio plurale e diverso di *chi partecipa* ».
Comincerò dunque dall'articolo del compagno Chili. Devo precisare in primo luogo che non sono affatto un economista e che purtroppo (ma perché « purtroppo »? La rivoluzione si fa per le strade e *non solo* sui libri) mastico quel po' di marxismo che un po' tutti abbiamo appreso in questi anni di pratica politica. La prima cosa che mi viene spontaneo osservare è che l'analisi svolta nell'articolo in questione *mi pare* molto lontana, se non oddirittura estranea all'impostazione marxiana. La tesi di fondo - che il salario sia immediatamente un rapporto sociale e che la società produca direttamente rapporti sociali senza dover necessariamente passare attraverso fabbriche - ha un taglio (per me) sgradevolmente strutturalista. La mia profonda ignoranza si estende anche in misura maggiore al campo della sociologia, ma azzarderei l'ipotesi che l'idea non sia poi neppure tanto nuova: a me richiama alla mente l'idea di Levi-Strauss (uno dei pochi di cui ho letto qualcosa) secondo cui le società primitive producono rapporti di parentela (ed era un'impostazione che, a mio avviso lasciava tutto sommato ancora aperta al fondo dell'analisi la possibilità di porsi l'interrogativo dell'origine storico-economica delle strutture).
Ma non si tratta ovviamente di un problema di *ortodossia,* o di *etichette.* Il problema vero è piuttosto quello dell'incidenza reale, della correttezza *nella pratca,* cioè dal punto di vista di una prospettiva rivoluzionaria, di questa analisi. Ed è proprio qui che mi pare di coglierne il lato più debole. Ritengo che sia estremamente pericoloso e disarmante parlare di « scomparsa, nel salario, dell'espressione quantitativa del dominio, che resta solo nella sua espressione politica di rapporto sociale », tanto da portare alla « scomparsa in certa parte della specificità delle classi che nel rapporto salariale risultano contrapposte ». La lotta di classe si trasferirebbe così ad un puro livello sociale, senza connotati direttamente economici e produttivi: una sorta di notte in cui tutte le vecchie sono nere. Ma non è proprio il goco che (non senza successi) sta tentando il Capitale, con l'appoggio del PCI? E cioè *dividere* un settore produttivo - da battere *dentro* la fabbrica facendo passare la linea di ristrutturazione - da settori più specificamente sociali - da isolare, emarginare e battere con la bruta repressione. Confondere questo disegno (pur con i grossi successi che incontra) con un processo reale, il privilegiamento del livello dello scontro sociale operato (*grazie però al successo di quell'operazione di divisione del movimento*) dal capitale nella crisi con una caratterizzazione oggettiva degli strati emarginati a prescindere dal contesto produttivo, tutto ciò mi pare un errore molto grave e pericoloso: un netto cedimento - lo dichiaro con molta franchezza - alla stessa razionalità capitalistica, al feticismo che la contrassegna e del quale si fa forte; tutto sommato una subalternità alla medesima logica del PCI, che quando parla di « ceti medi produttivi » usa quell'appellativo « produttivi » proprio nel senso voluto dal Capitale, giacché si riferisce o ai « padroncini », o nel migliore dei casi ai bottegai! Un errore che porta a fare tanto più il gioco del disegno capitalistico in quanto conduce ad ignorare quel-

lo che è invece il compito fondamentale oggi: vedere al di là della congiuntura qual'è la vera dinamica economica e di classe in modo da poter individuare al più presto i soggetti della ripresa della lotta rivoluzionaria.

Si perde invece in questa impostazione la possibilità stessa di rintracciare le radici strutturali reali delle più recenti articolazioni del movimento. Ma come? Abbiamo spiegato per mesi al PCI che l'area della « autonomia » possiede una base reale nella struttura produttiva, va cioè vista anch'essa come un prodotto della linea di *ristrutturazione produttiva* portata avanti dal governo Andreotti con l'appoggio del PCI, ed ora dovremmo invece dirgli che gli autonomi sono una creazione diretta del capitale?

Per essere estremamente chiari, mi sembra che una base d'analisi ben più valida sia fornita dal lavoro di Paul Mattick (*Marx e Keynes*: *i Limiti dellEconomia Mista*), che riprendeva proprio il filone dell'analisi marxiana e riusciva così a condurre una lucida analisi di classe degli aspetti della sicietà neocapitalistica avanzata *in termini proprio della legge del valore-lavoro e della caduta tendenziale del saggio del profitto*: un'analisi articolata, dialettica (non una semplice riproduzione scolastica « alla Mandel »), la quale arrivava addirittura a *predire* fenomeni specifici della disgregazione inevitabile della struttura neocapitalistica e, in termini abbastanza netti, la profonda crisi che stiamo vivendo - *e scusate se è poco!* E' chiaro che anche l'analisi di Mattick non può venire semplicemente « riproposta », ma richiede di essere aggiornata. Posto che la crisi capitalistica è dovuta a mio parere principalmente alla combattività operaia, al fatto che la classe operaia formatasi nelle grandi concentrazioni create dallo stesso neocapitalismo col disegno di farne una parte dell'ingranaggio del funzionamento del sistema non è invece stata al gioco ed ha in realtà finito con l'inceppare il meccanismo stesso; posta questa premessa essenziale, dicevo, il punto di fondo è che ora per l'uscita dalla crisi il Capitale comincia a delineare una struttura in primo luogo produttiva - e quindi sociale in second'ordine - profondamente diversa da quella del neocapitalismo (post-crisi del '29, per intenderci) fondata al contrario di quella su bassi salari, bassi livelli occupazionali, decentramento produttivo, rafforzamento dei rami produttivi con alti costi di investimento per addetto, e così via. E' qui dunque che le crescenti frangie sociali emarginate, la loro specificità sociale, i loro atteggiamenti politici vanno colti come *diretta conseguenza* della linea di ristrutturazione produttiva, la quale passa in primo luogo - si badi bene - dentro la fabbrica, sia pure basandosi in modo *determinante* su quel disegno di divisione del movimento cui accennavo sopra. E' ancora tutta da fare, siamo d'accordo, un'analisi di classe delle radici strutturali della situazione italiana quale si è venuta a creare in trent'anni di storia, e sarà bene avviarla al più presto: la linea proposta nell'antico mi pare tuttavia più un esorcizzare il problema che non tentarne un'impostazione corretta.

Ma l'articolo in questione, dicevo, mi ha fornito anche una chiave di lettura - soggettiva o oggettiva che sia - della rivista. Intendiamoci, sono ben consapevole che i promotori e collaboratori sono « diversi e 'divisi' », « spesso in discussione e contrasto », come si precisa nell'introduzione. E tuttavia - dopo che quell'introduzione mi aveva sinceramente urtato per il linguaggio (non si potrebbe scrivere in modo che almeno i delegati di un Consiglio di Fabbrica possano capire!) e gli articoli di Stame mi avevano ridato fiducia - mi pare di cogliere ora almeno un denominatore comune nel taglio di questo primo numero. Anche qui sia detto come un contributo al dibattito: mi pare non solo che il taglio intellettualistico e il linguaggio astruso prevalgono nettamente, con poche eccezioni, in gran parte degli articoli, ma che tutta l'ottica sia *prevalentemente* « studentistica » e finisca per inquadrarsi in buona parte (almeno per quanto concerne quest'aspetto) nelle ipotesi avanzate dal compagno Chili (sarà stato per ragioni redazionali, ma sorprende anche il vedere il lucido intervento del compagno Giorgini relegato alla fine, come « lettera » al primo numero di una rivista). Va bene: essere intellettuali non è una colpa (ma si può cercare di non essere subalterni al « ruolo », anche se il '68 non lo ha spazzato via), ed è fuor di dubbio la drammaticità degli eventi che avete vissuto a Bologna. Ma è proprio qui che bisogna affinare, e non già cedere, le armi dell'analisi di classe. Insomma, pur ponendosi agli antipodi rispetto a D'Alema, sono convinto che i problemi reali oggi sul tappeto consistano nel recupero di una saldatura tra la classe operaia e « strati emarginati » e di una nuova egemonia della prima nel quadro di una rinnovata strategia rivoluzionaria. Dove - sia chiaro - rimane fuor di dubbio l'esigenza improrogabile di un riesame della composizione stessa della calsse nel quadro di una situazione strutturale, e quindi anche di un ruolo specifico nella produzione, che sta subendo cambiamenti profondi; non sarà certo semplice individuare le componenti realmente recuperabili alla lotta rivoluzionaria, le avanguardie, le forme organizzative (è chiaro che i *Consigli* sono in crisi anche per le trasformazioni nell'organizzazione del lavoro), ma questo è il compito e non esistono scorciatoie. Credo, d'altra parte, che sia ormai innegabile e che si debba dichiarare in tutta chiarezza il fatto che - incrinatasi l'egemonia della classe operaia sul movimento ed avanzando ancora più rapidamente l'operazione di divisione al suo interno dopo il 20 giugno - il carattere nettamente piccolo-borghese di larghe frangie del movimento studentesco, came del movimento femminista, emerge sempre più chiaramente (e, direi, drammaticamente). Di movimenti rivoluzionari piccolo-borghesi è piena la storia e sappiamo di chi abbiano sempre, in definitiva, fatto il gioco. Siamo e saremo ovviamente e irriducibilmente sempre contro ogni forma di repressione, ma sappiamo anche quali spazi trova quest'ultima per scatenarsi. Non possiamo ignorare queste cose solo per essere contro il PCI. Si ritorna dunque ancora al problema dell'analisi di classe, della riunificazione del proletariato, che questo primo numero del *Cerchio di Gesso* purtroppo ha sostanzialmente eluso.

Anche quel martellante ritorno, in quasi tutti gli articoli, di Pasolini è un elemento che mi lascia quanto mai perplesso, perché non sembra affatto casuale: mi è venuto subito spontaneo pensare che in questi anni caldi vi sono stati tanti altri esempi, oggi molto più pertinenti e calzanti, di *quadri operai*, di *avanguardie delle lotte* espulsi dal PCI.
Bene, compagni, scusate l'impulsività con cui ha reagito a questa vostra iniziativa, che in fondo vuole anche essere una salutare provocazione. Forse avrei fatto meglio ad essere più prudente e a non giudicarla dal primo numero. Ma ha prevalso in me l'esigenza della *chiarezza*: almeno tra rivoluzionari cerchiamo di non rinunciarvi mai!

Una rettifica di Alessandro Serpieri

Caro Scalia,
nel primo numero de « Il Cerchio di Gesso », c'è un refuso davvero fuorviante nella mia risposta alla domanda sul problema della bifocalità (emergente nel mio romanzo « Mostri agli alisei »). Avevo scritto: « la semiotica moderna, da Peirce a Eco, metodica di analisi dei segni che io rispetto profondamente nella mia attività di critico, è un enorme, e probabilmente vano, sforzo di esorcizzazione di quel *monstrum* »; ma, invece di « profondamente », è stato stampato « sufficientemente ». Tale refuso cambia il senso del mio atteggiamento verso la semiotica. La mia presa di distanza epistemologica riguardo alle virtù taumaturgiche della semiotica di fronte alla « malattia bifocale della nominazione » non ha nulla a che vedere, naturalmente, con la mia attività di critico, dove ritengo che l'uso di strumenti semiotici sia indispensabile per attraversare con qualche successo le molteplici stratificazioni ideologiche, semantiche e formali di un testo.
Ti saluto molto cordiamente,

Alessandro Serpieri

Ci scusiamo cordialmente, ma non semioticamente, per il refuso con l'amico Serpieri.

Il Cerchio di Gesso

A conferma (se ce ne fosse ancora bisogno) del progressivo restringersi della libertà d'espressione nel nostro paese, l'Ordine dei Giornalisti di Bologna ha respinto, in base alla nuova legge sulla stampa, la domanda presentata da Roberto Roversi per assumere la responsabilità della nostra rivista.
Roberto Roversi, che da undici anni dirige « Rendiconti », non è in grado, secondo la nuova legge, di essere responsabile del « Cerchio di Gesso » in quanto si tratta di rivista « politica ».
Questo numero esce perciò firmato da Carlo Marulli, che qui ringraziamo insieme a tutti coloro che ci hanno offerto solidarietà e disponibilità personale, e in particolar modo Pio Baldelli e Stefano Benni.
Un ringraziamento caloroso è dovuto a Giuliano Lenzi, che con generosità ha firmato fino ad oggi la rivista in qualità di responsabile.

Stame *De te fabula narratur* / Krippendorff *A proposito di germanizzazione e lotta armata* / Caputo *Requiem per la Germania, requiem per l'Europa* / Cocco *Quale magistratura democratica* / Gamberini *11 marzo, licenza di uccidere* / Pazzini, Cerrato, Scalia *Né di Dio, né di Cesare* / Prete *Privi di senso storico* / Pullega, Forconi *'68, '77* / Gattei *Was der Proletariat ist?* / Maldini *Rappresentanza e rappresentazione* / Di Marco *Alice a Bologna* / Preziosi *Libertà, per vivere* / D'Alfonso *In quel punto di spazio e tempo* / Giovannini *Nuovi vecchi giochi di società* / D'Elia *Trilogia scritta sul cerchio* / Cafiero *Anatomia di ipotesi di idee* / D'Arco, Ventura *Il cammino della Tecnica: un gioco a incastro* / Chili, Roversi *Il Progetto a Medio Termine: ragione e ragionevolezza* / Farolfi *Fortune e sfortune dell'antropologia rivoluzionaria* / Alberti, Mangaroni *Dopo il femminismo* / Mecatti, Panicali *Organici e dissenzienti* / Boarini, Bonfiglioli *Biennale del dissenso e istituzioni del consenso* / Guiducci *Seconda lettera a nessuno* / *Lettere*: « *Lotta di classe o conflitti sociali?* » di Angelo Baracca.